تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات
شمیم طارق

تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات

شمیم طارق

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

فروغ اردو بھون ایف سی، 33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولا، نئی دہلی۔110025

پہلی اشاعت : 2018
تعداد : 550
قیمت : -/185 روپے
سلسلۂ مطبوعات : 1973

TASAWWUF AUR BHAKTI KI AHAM ISTELAHAT
By: Shamim Tariq

ISBN :978-93-87510-11-1
ناشر: ڈائریکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی 110025، فون نمبر:49539000، فیکس:49539099
شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک۔8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066 فون نمبر:26109746
فیکس:26108159 ای۔میل:ncpulsaleunit@gmail.com
ای۔میل:urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ:www.urducouncil.nic.in
طابع: لاہوتی پرنٹ ایڈز، جامع مسجد، دہلی۔110006
اس کتاب کی چھپائی میں 70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق نطق اور شعور کا ہے۔ ان دو خداداد صلاحیتوں نے انسان کو نہ صرف اشرف المخلوقات کا درجہ دیا بلکہ اسے کائنات کے ان اسرار و رموز سے بھی آشنا کیا جو اسے ذہنی اور روحانی ترقی کی معراج تک لے جاسکتے تھے۔ حیات و کائنات کے مخفی عوامل سے آگہی کا نام ہی علم ہے۔ علم کی دو اساسی شاخیں ہیں باطنی علوم اور ظاہری علوم۔ باطنی علوم کا تعلق انسان کی داخلی دنیا اور اس دنیا کی تہذیب و تطہیر سے رہا ہے۔ مقدس پیغمبروں کے علاوہ، خدا رسیدہ بزرگوں، سچے صوفیوں اور سنتوں اور فکر رسا رکھنے والے شاعروں نے انسان کے باطن کو سنوارنے اور نکھارنے کے لیے جو کوششیں کی ہیں وہ سب اسی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ ظاہری علوم کا تعلق انسان کی خارجی دنیا اور اس کی تشکیل و تعمیر سے ہے۔ تاریخ اور فلسفہ، سیاست اور اقتصاد، سماج اور سائنس وغیرہ علم کے ایسے ہی شعبے ہیں۔ علوم داخلی ہوں یا خارجی ان کے تحفظ و ترویج میں بنیادی کردار لفظ نے ادا کیا ہے۔ بولا ہوا لفظ ہو یا لکھا ہوا لفظ، ایک نسل سے دوسری نسل تک علم کی منتقلی کا سب سے موثر وسیلہ رہا ہے۔ لکھے ہوئے لفظ کی عمر بولے ہوئے لفظ سے زیادہ ہوتی ہے۔ اسی لیے انسان نے تحریر کا فن ایجاد کیا اور جب آگے چل کر چھپائی کا فن ایجاد ہوا تو لفظ کی زندگی اور اس کے حلقۂ اثر میں اور بھی اضافہ ہوگیا۔

کتابیں لفظوں کا ذخیرہ ہیں اور اسی نسبت سے مختلف علوم و فنون کا سرچشمہ۔ قومی کونسل

براے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اردو میں اچھی کتابیں طبع کرنا اور انھیں کم سے کم قیمت پر علم و ادب کے شائقین تک پہنچانا ہے۔ اردو پورے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی زبان ہے بلکہ اس کے سمجھنے، بولنے اور پڑھنے والے اب ساری دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ کونسل کی کوشش ہے کہ عوام اور خواص میں یکساں مقبول اس ہر دلعزیز زبان میں اچھی نصابی اور غیر نصابی کتابیں تیار کرائی جائیں اور انھیں بہتر سے بہتر انداز میں شائع کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے کونسل نے مختلف النوع موضوعات پر طبع زاد کتابوں کے ساتھ ساتھ تنقیدیں اور دوسری زبانوں کی معیاری کتابوں کے تراجم کی اشاعت پر بھی پوری توجہ صرف کی ہے۔

یہ امر ہمارے لیے موجب اطمینان ہے کہ ترقی اردو بیورو نے اور اپنی تشکیل کے بعد قومی کونسل براے فروغ اردو زبان نے مختلف علوم و فنون کی جو کتابیں شائع کی ہیں، اردو قارئین نے ان کی بھرپور پذیرائی کی ہے۔ کونسل نے ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے، یہ کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جو امید ہے کہ ایک اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔

اہل علم سے میں یہ گزارش بھی کروں گا کہ اگر کتاب میں انھیں کوئی بات نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ جو خامی رہ گئی ہو وہ اگلی اشاعت میں دور کر دی جائے۔

پروفیسر سید علی کریم
(ارتضیٰ کریم)
ڈائریکٹر

عرض مولف

عصر حاضر میں تصوف اور بھکتی کے کلیدی الفاظ یا اہم اصطلاحات کی تفہیم و تشریح کی ضرورت زیادہ محسوس کی جارہی ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ دوسرے علوم و فنون کی طرح تصوف اور بھکتی کو بھی ان کی اہم اصطلاحات کے حقیقی معانی و مفاہیم سے واقفیت حاصل کیے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا اور دوسرے یہ کہ صوفیوں اور سنتوں نے تو لفظوں کو معنوی توسیع سے ہمکنار کیا ہی ہے، ان کے مشاہدات و مکاشفات یا واردات پر مبنی تخلیقات کی تشریح کرنے والوں نے بھی ایک ہی اصطلاح کے کئی کئی بلکہ متضاد مفاہیم متعین کیے ہیں جن سے ان کی معنوی کائنات میں وسعت بھی پیدا ہوتی گئی ہے اور ابہام بھی۔ یہ مفاہیم بھی بکھرے ہوئے ہیں، یکجا نہیں ہیں۔ کسی کتاب یا کتاب کے کسی باب میں ان اصطلاحات کو جمع کرنے اور ان کی تشریح کرنے کی کوشش کی بھی گئی ہے تو اس میں کسی ایک ہی مفہوم کو بیان کیا گیا ہے اور وہ بھی صرف تصوف کی اہم اصطلاحات کا، اس میں بھکتی کی اہم اصطلاحات کی تشریح نہیں کی گئی ہے۔

اس پس منظر میں تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات کی توجیہ و تشریح پر مشتمل فرہنگ کی تیاری و اشاعت کی اہمیت خود بخود اجاگر ہوجاتی ہے۔

تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات

اصطلاح کیا ہے؟ اصطلاح دریا بہ کوزہ کے مانند ہوتی ہے جس سے ایک پورے فکری اور ایک خاص شعبۂ علم کے سائنسی نظام کی ترجمانی ہوتی ہے۔ لیکن اس کے مخاطب اہل علم یا ایک خاص شعبۂ علم کے پارکھ ہی ہوتے ہیں اس لیے اس کو ہر کس و ناکس سمجھ بھی نہیں سکتا۔ اہل علم بھی اگر علم کے اس مخصوص شعبے سے واقف نہ ہوں جس سے کسی اصطلاح کا تعلق ہے تو اس اصطلاح سے ان کی اجنبیت برقرار رہتی ہے۔ ایک صاحب دل صوفی، عالم باعمل اور فارسی ، اردو، برج کے قادرالکلام شاعر شاہ تراب علی قلندر کاکوروی کے لفظوں میں

"مرغانِ چمن بہر صباحے
خوانند ترا بہ اصطلاحے
(ہر صبح مرغانِ چمن تجھ کو ایک نئی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں)
اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ استادان علوم اپنے مفہوم کو ایسی عجیب وغریب زبان میں بیان کریں کہ اگر کوئی غیر ان کی مجلس میں ہو تو نہ سمجھے یا ان کی کوئی کتاب دیکھے تو بھی نہ سمجھے۔ اس گروہ کے مصطلحات دو قسم کے ہیں (1) جو اشعار یعنی غزلیات و مثنویات میں آئے ہیں۔ (2) جو کتب نثر و درسیہ میں آئے ہیں"
(مولانا شاہ تراب علی قلندر، اردو ترجمہ مولانا شاہ محمد مصطفیٰ حیدر قلندر کاکوروی، 2012 ، ص 363)

مندرجہ بالا سطور سے قطعی واضح ہے کہ اصطلاح کا تعلق عام لوگوں سے نہیں ہوتا۔ یہ کسی مخصوص شعبۂ علم سے متعلق ہوتی ہے اور اس شعبۂ علم کے ماہرین ہی اس کو استعمال بھی کرتے ہیں اور اس کی وضاحت بھی۔ آسان لفظوں میں اصطلاح سے مراد وہ کلیدی لفظ ہے جس کا تعلق کسی مخصوص شعبۂ علم یا فن سے ہو اور جس کے سہارے اس مفہوم تک رسائی ہو سکے جس مفہوم کی ادائیگی کے لیے وہ وضع یا استعمال کی گئی تھی۔

اصطلاح کو لغوی معنی سے کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے مگر وہ لغوی معنی سے آزاد ہوتی ہے۔ اس کو خواص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اصطلاح اور محاورہ میں بنیادی فرق یہی ہے کہ محاورہ سب

کے لیے ہوتا ہے اور اصطلاح کسی مخصوص شعبۂ علم یا فن سے تعلق رکھنے والوں کے لیے۔

منشی چرنجی لال دہلوی نے اصطلاح کا مفہوم واضح کرنے کے علاوہ اصطلاح اور محاورہ کا فرق بھی واضح کیا ہے۔ انہی کے لفظوں میں:

''اصطلاح کا مادہ صلح ہے۔ اور اس کے لغوی معنی باہم صلاح کرنے کے ہیں، اور اس کے اصطلاحی معنی میں کسی قوم کا باہم اتفاق کرنا۔ کسی لفظ کے نئے معنی علاوہ اس کے اصل معنی کے قائم رکھنے کے لیے۔ پس اصطلاح سے مراد وہ ایک نئے معنی ہیں جو ایک لفظ یا چند الفاظ کو متعدد آدمی باہم اپنے کسی خاص اظہار مطلب کے لیے پہناتے ہیں اور وہی لوگ بولتے یا سمجھتے ہیں۔ یہ بات مسلم ہے کہ کسی لفظ کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں کسی نہ کسی طرح کی نسبت ضرور پائی جاتی ہے۔ گو وہ نسبت بعیدہ ہونے کے سبب سمجھ میں آسانی سے نہ آئے اور اسی سبب سے بعض وقت ایک لفظ کے دو معنی مختلف معلوم ہونے لگتے ہیں اور ان کے علاحدہ علاحدہ مادّہ تلاش کرنے کی طرف طبیعت راغب ہوجاتی ہے۔

محاورے کا مادّہ حَوَر ہے جس کے معنی پھرنا یا گردش کرنا۔ جب کوئی اصطلاح جس کو چند آدمی اپنے کسی خاص اظہار مطلب کے لیے مقرر کرتے ہیں زیادہ عام ہوجاتی اور بہت سے آدمیوں میں پھیل جاتی ہے اور اپنے پہلے معنی سے کسی قدر ملتے ہوئے دوسرے معنی کو پہن لیتی ہے تو اس کو محاورہ کہنے لگتے ہیں۔ مثلاً نائیوں کی اصطلاح میں مونڈنے کے معنی ''کسی کے سر کے بال استرے سے کاٹنا'' ہیں۔ چونکہ مونڈنے میں حجامت بنوانے والے کے بال لیے جاتے ہی ہیں اسی سبب سے اس کے معنی محاورے میں ''ٹھگنا یا دھوکا دے کر کسی کا مال لے لینا'' ہوگئے۔ اسی طرح درزیوں کی اصطلاح میں کتر بیونت کے معنی ''کسی کے نئے کپڑے کی قطع و برید یا کاٹ چھانٹ'' ہیں اس قطع و برید میں درزی اکثر کپڑا بچا بھی لیا کرتے ہیں اس وجہ سے اس کے معنی محاورے میں ''چالاکی، عیاری یا دھوکہ بازی'' ہوگئے۔''

پس اس سے ثابت ہوا کہ اصطلاح وہ ہے جس کو چند آدمی
بولیں اور سمجھیں اور محاورہ وہ ہے جس کو بہت سے آدمی بولیں اور سمجھیں یا
یوں کہو کہ کسی لفظ یا فقرے کا خاص کے گھروں میں رہنے تک اصطلاح
نام ہے اور عام کی گودیوں میں کھیلنے کی صورت میں محاورہ۔"
(مقدمہ "ہندوستانی مخزن المحاورات" دہلی، 1898، ص7)

تصوف مشائخ کا اخلاق بھی ہے، روح عبادت بھی ہے، علم بھی ہے اور ایک خاص کیفیت بھی۔ تصوف کی اصطلاح یا کلیدی لفظ سے ایک خاص ذہنی و قلبی کیفیت کی ترجمانی بھی ہوتی ہے اور ایک ایسے فکری نظام کی نشاندہی بھی جس کی بنیاد بیک وقت عقیدہ پر بھی ہے اور مشاہدے پر بھی۔

سید علی ہجویری نے تصوف کی مختلف اصطلاحات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"...... اہل معاملہ کے لیے اپنے اسرار کے اظہار و بیان میں کچھ خاص اشارات وکلمات ہوتے ہیں جنھیں ان کے سوا کوئی دوسرا نہیں سمجھ سکتا۔ الفاظ وکلمات کی اصطلاح وضع کرنے سے ان کی دو چیزیں مراد ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ مذکورہ اصطلاح کا مفہوم بخوبی سمجھا جائے یعنی کم سے کم لفظ میں زیادہ بات کہی جاسکے۔...... دوسرے یہ کہ اسرار کو ان لوگوں سے چھپایا جائے جو صاحب علم نہیں ہیں۔ اس کے دلائل و شواہد واضح ہیں مثلاً اہل لغت کی خاص اصطلاحیں اور مخصوص الفاظ اور کلمات ہیں جن کو انھوں نے وضع کیا ہے..........

..........اسی طرح اہل طریقت کے بھی اپنے وضع کیے ہوئے الفاظ وکلمات ہیں جن سے وہ اپنا مطلب و مقصود ظاہر کرتے ہیں تاکہ علم تصوف میں وہ ان کا استعمال کریں، جسے چاہیں اپنے مقصود کی راہ دکھائیں، جس سے چاہیں چھپائیں۔"
(ترجمہ، دسواں کشف الحجاب "کشف المحجوب" تصنیف: سید علی ہجویری)

تصوف کی اصطلاحات کی مندرجہ بالا وضاحتوں کا اطلاق کسی حد تک بھکتی کے

کلیدی الفاظ یا اصطلاحات پر بھی ہوتا ہے۔

متصوفانہ شاعری جو تصوف اور بھکتی کی دھاراؤں کے سنگم سے وجود میں آتی ہے، کے حوالے سے مندرجہ بالا وضاحت میں یہ اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ سالک یا ریاضت کرنے والا ایک خاص مقام پر خاص کیفیت میں کچھ آوازیں سنتا، کچھ آہٹیں محسوس کرتا، کچھ جلوے دیکھتا اور حیران ہوتا ہے۔ اپنی حیرانی یا کیفیت کو جب وہ لفظوں میں بیان کرنا یا شاعری کے پیکر میں ڈھالنا چاہتا ہے تو لفظ ساتھ نہیں دیتے اور پھر وہ کنایۃً ان ہی لفظوں کو استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو روزمرہ کی زندگی میں استعمال کیے جاتے ہیں اور اس طرح لفظ کی کایا پلٹ ہوتی اور ایک ہی لفظ بیک وقت معنی کی کئی جہات روشن کر دیتا ہے یعنی متصوفانہ شاعری میں روزمرہ کے استعمال کے لفظ بھی معنوی توسیع کے عمل سے گزر کر کئی پرتوں اور جہتوں کو روشن کرتے ہیں مگر ان معنوی جہات کو گرفت میں وہی لاسکتا ہے جو خود صاحب حال یا کسی صاحب حال کا تربیت یافتہ ہو۔ قارئین سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کتنی کڑی شرط ہے۔ مولف کو اعتراف ہے کہ ان لفظوں کی وضاحت کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے اس لیے ''تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات'' کی تفہیم و تشریح کرتے ہوئے اس نے طریقۂ کار یہ اختیار کیا ہے کہ

(الف) ہر اصطلاح کی تشریح کسی صوفی یا ہندو مذہب کے کسی عالم کے لفظوں میں یا کم از کم اس کی تشریح کی روشنی میں کی گئی ہو۔

(ب) جس میں مختلف ملفوظات، مکتوبات و تشریحات میں بیان کیے گئے مفاہیم کا حتی المقدور احاطہ کیا گیا ہو۔

(ج) عربی اصطلاحات اور ان کے تلفظ کے سبب اگرچہ اردو لغت کے انداز پر نہ ترتیب دی گئی ہو مگر پہلے دو حرف کی بنیاد پر اصطلاحات کا تلاش کرنا آسان ہو۔

(د) شارحین کے بیان کیے ہوئے مفاہیم میں بیشتر الفاظ کو

برقرار رکھتے ہوئے کوشش کی گئی ہو کہ زبان سلیس ہو اور

(ر) الفاظ کا املا قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی کی سفارشات کے مطابق ہو۔

کوشش کے باوجود اس طریقۂ کار میں کہیں کہیں تبدیلی کرنی پڑی ہے کیونکہ تصوف کی کئی اصطلاحات کا قومی کونسل کے منظور شدہ املا کے مطابق لکھا جانا اکثر پڑھنے والوں کے لیے الجھن کا باعث ہوتا۔

زیر نظر فرہنگ کی تالیف و ترتیب میں مولانا حافظ شاہ محمد علی حیدر علوی قلندر کاکوروی کی "مصباح التعرف لارباب التصوف" کو بنیادی فرہنگ یالغت کی حیثیت دی گئی ہے۔ موصوف (1893 تا 1947) خانقاہ کاظمیہ کے اورنگ نشین حضرت مولانا شاہ علی انور قلندر کے سب سے چھوٹے صاحب زادے تھے۔ اوائل عمری میں ہی تصنیف و تالیف کی طرف مائل ہوئے اور سب سے پہلے تصوف کی اصطلاحات جمع کر کے ان کی تشریح کی۔ اردو زبان میں اپنی نوع کا یہ پہلا لغت تھا اس لیے اس کو اہل علم خاص طور سے صوفیا کے حلقوں میں بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ یہ لغت 1339 ہجری (مطابق 1920 یا 1921) میں ریاست رام پور کے سرکاری مطبع سے شائع ہوا تھا اور ادھر کافی عرصہ سے نایاب تھا۔ راقم الحروف کی خوش قسمتی کہ اس لغت کا زیراکس جو اس کو خانقاہ کاظمیہ سے تحفۃً حاصل ہوا تھا اس کے پاس محفوظ تھا۔ جب یہ لغت حاصل ہوا تھا اس وقت سمجھ میں نہیں آیا تھا کہ اس جیسے سراپا جہل کے لیے اس لغت کا کیا مصرف ہے؟ کئی برس بعد جب راقم الحروف کی کتاب ''تصوف اور بھکتی'' منظر عام پر آئی اور اہل علم نے تصوف اور بھکتی کے بعض الفاظ کی تفہیم و تشریح کی طرف توجہ دلائی تو عقدہ کھلا کہ ''قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید'' کے مصداق آستانۂ کاظمیہ قلندریہ سے یہ لغت تحفۃً عطا ہی اس لیے ہوا تھا کہ زمانے کی ضرورت کے مطابق اسے ایک نئے قالب میں ڈھالا جائے۔ خاکسار نے مرشد برحق حضرت مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندر اور حضرت مولانا حافظ شاہ مجتبیٰ حیدر قلندر کی ارواح پرفتوح پر فاتحہ پڑھ کر ایک ایسے علمی کام کا آغاز کیا جس کے بارے میں

کبھی اس نے سوچا بھی نہیں تھا۔ سو سال کے دوران زبان میں جو فرق واقع ہوا ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی عبارت میں ترمیم و اضافہ اور بعض تبدیلیاں کی گئی ہیں مگر بقدر ضرورت، اور وہ بھی اس احتیاط کے ساتھ کہ نئے قالب میں بھی اصل مفہوم برقرار رہے۔ جہاں ضرورت نہیں محسوس ہوئی وہاں عبارت یا جملوں میں تبدیلی نہیں کی گئی ہے، ان کو ویسا ہی رہنے دیا گیا ہے جیسا حضرت مولف نے لکھا تھا۔ اس کو سرقہ کہنا کم نظری ہوگی کیونکہ ایسا کرنا مولف کی سہل پسندی یا بددیانتی نہیں، اس کے اس احساس ذمے داری پر مبنی ہے کہ تصوف کے کسی کلیدی لفظ یا اصطلاح کی تشریح اسی کی زبان یا عبارت میں ہوسکتی ہے جو صاحب حال، صاحب نظر اور تصوف کے علم و ذوق کا حقیقی وارث و پارکھ ہو۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ اس فرہنگ میں جو کچھ ہے سب نقل ہے، کچھ اصل ہے ہی نہیں۔ قارئین محسوس کریں گے کہ اہل دل کی وضاحتوں اور عبارتوں کو تفہیم کی نئی سطح پر نئے انداز سے پیش یا نیا لفظی پیکر عطا کرنا بھی تخلیق کی شان سے خالی نہیں ہے، اور پھر ان وضاحتوں اور عبارتوں میں عام قاری کو مدنظر رکھتے ہوئے حذف و اضافہ اور ترمیم و تنسیخ کے ساتھ بعض دوسری کتابوں کی مدد سے اضافہ بھی کیا گیا ہے۔

چونکہ تصوف کے کلیدی الفاظ کے شارحین نے ایک ہی لفظ کے الگ الگ معانی و مفاہیم بھی بیان کیے ہیں اس لیے "مصباح التعرف لارباب التصوف" میں بیان کی گئی تشریحات کے ساتھ ''مطالب رشیدی'' (مصنفہ مولانا شاہ تراب علی قلندر، مترجمہ حضرت مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندر، تکیہ شریف، کاکوری ضلع لکھنؤ، 2012) میں شامل کچھ تشریحات بھی جمع کردی گئی ہیں۔ یہ تینوں نفوس قدسیہ صاحب سرشاہ محمد کاظم قلندر کے اخلاف میں سے ہیں۔ کہیں کہیں ''رسالہ قشیریہ'' ''کشف المحجوب''، ''مکتوبات امام ربانی'' کی ترجمہ کی ہوئی کچھ عبارتیں بھی شامل کی گئی ہیں اس لیے ممکن ہے کہ مترجمین کے بعض جملے اور عبارتیں زیر نظر فرہنگ میں شامل ہوگئی ہوں، شعوری یا لاشعوری طور پر کچھ دوسرے مصنفین اور مترجمین کے جملوں کے نقل کردیے جانے کا بھی امکان ہے۔ راقم سب کا شکر گزار ہے۔ 'کشف المحجوب'' کی عبارتوں کے اردو ترجمے برادر مکرم پروفیسر

مسعود انور علوی کی عنایتوں کا نتیجہ ہیں۔ موصوف حضرت شاہ محمد کاظم قلندر کی اولاد اور خانقاہ کاظمیہ کے پروردہ ہیں۔ آپ اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ عربی کے صدر ہیں۔ راقم الحروف ان کا خاص طور سے شکر گزار ہے کہ انھوں نے انتہائی مصروفیت کے باوجود ترجمے کے لیے وقت نکالا۔ بعض اصطلاحات کی تشریحات مفتی غلام معین الدین نعیمی کے ترجمہ ''کشف المحجوب'' (رضوی کتاب گھر، بھیونڈی [مہاراشٹر]) سے ماخوذ ہیں۔ کئی اہل علم کے سامنے یہ مسودہ پیش کیا گیا کہ کوئی غلطی نہ رہ جائے۔ اس کے باوجود کوئی غلطی رہ گئی ہو تو مولف اس کا تنہا ذمے دار ہے، قارئین اس کی نشاندہی فرمائیں۔ ایک گزارش یہ بھی ہے کہ تصوف کی اصطلاحات کو عالم و کامل شخص کی رہنمائی کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا، قارئین اپنے طور پر معنی متعین کرکے رائے زنی کرنے سے گریز کریں۔ یہ لغت ان کے لیے ہے جو اس کے اہل ہیں اور علم تصوف کا ذوق رکھتے ہیں۔ آخری تصحیح عزیز مکرم ڈاکٹر حافظ شعیب انور علوی عرف عمیر حیدر (اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی) نے کی ہے۔ موصوف اس نوع کی ایک فرہنگ پہلے ہی مرتب کرچکے ہیں۔

بھکتی کے کلیدی الفاظ کی تفہیم و تشریح میں مختلف ہندی اور سو ڈیڑھ سو سال پہلے شائع ہونے والی ہندو مصنفین کی اردو کتابوں کے علاوہ علی سردار جعفری کی کتاب ''کبیر بانی'' کے آخر میں دی گئی تشریحات، اے کے سین کی انگریزی کتاب ''ہندو ازم'' اور کئی دوسری ہندی، انگریزی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے، مگر عبارتوں کو نقل کرنے کے بجائے انھیں اپنے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ بھکتی کی اصطلاحات کم تعداد میں ہیں لہٰذا ان ہی اصطلاحات کو شامل کیا گیا ہے جن کی ضرورت وسیع تر حلقے میں محسوس کی جاتی ہے یا جن سے کسی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ ''بھگوت گیتا'' کے تعارف میں پروفیسر گوپی چند نارنگ کا ایک مکمل مضمون اہمیت کے پیش نظر نقل کردیا گیا ہے۔ یہ مضمون موصوف کے مجموعۂ مضامین ''کاغذ آتش زدہ'' (ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2011) میں شامل ہے۔ ''بھگوت گیتا'' ساتھ ہی ''بھکتی یوگ'' کی تفہیم و تشریح میں ڈاکٹر اے جے مالوی کی کتاب ''شری مد بھگوت

گیتا کی تفسیر وتعبیر'' (الہ آباد، یوپی، 2006) کے اقتباسات بھی شامل کیے گئے ہیں۔

بعض اصطلاحات کی تشریح تفصیل و طوالت کی متقاضی تھی۔ اس کو پورا کرنے کے لیے راقم الحروف نے اپنی تصنیف ''تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ'' (ممبئی 2012) کے اقتباسات جابجانقل کیے ہیں۔ کچھ حوالے اقتباسات میں آگئے ہیں، کچھ اصل تصنیف میں موجود ہیں۔

چونکہ'' اردو (اور موجودہ ہندی بھی) پراکرت اور اپ بھرنش کی دین ہے اور عربی فارسی کے کئی لفظ اردو میں بعض تصرفات کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں اس لیے خالد حسن قادری کی لغت ''لفظیات'' (دہلی 2005) کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے تاکہ تصوف اور بھکتی کے اردو زبان کے لفظوں پر جو اثرات مرتب ہوئے ہیں وہ بھی ذہن میں رہیں۔ مختصر یہ کہ زیر نظر فرہنگ صوفیا یا ان کے تربیت یافتہ اہل علم کی عبارتوں میں لفظ و معنی کے بدلتے رشتوں سے متعلق مختلف وضاحتوں کی روشنی میں اور بیشتر ان ہی کے الفاظ اور جملوں میں تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات کے مفاہیم تک رسائی کی ایک کوشش ہے۔ امید ہے کہ اس فرہنگ کی اشاعت سے ایک اہم علمی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی مبارک باد کی مستحق ہے کہ اس نے ایک ایسا علمی کام مکمل کرنے کا موقع فراہم کیا جس کی فی زمانہ علمی دنیا کو اشد ضرورت ہے۔

مخلص

شمیم طارق

آ

آب	اس فیض کی طرف اشارہ ہے جو ان لوگوں کے لیے ہے جنھوں نے اپنی ہستی کو فنا کر دیا۔
آبِ رواں	دل کے فرحت پانے کو کہتے ہیں۔ "صاحب مطالب رشیدی" کے مطابق حافظ شیرازی کے کلام میں" آب سے ایسا فیض مراد ہے جو عارفان فانی کو پہنچتا ہے۔"
آبھاس واد	خالد حسن قادری کے مطابق "ویدانت کا وہ مذہب جو مایا میں "برہم" کا عکس جلوہ گر مانتا ہے"۔
آبھرن	خالد حسن قادری کے مطابق زیور، گہنا، آراستگی، زیب و زینت اہل ہنود (بلکہ کسی حد تک بعض دیگر مذاہب کے ماننے والوں کے یہاں بھی) میں بارہ قسم کے زیور مشہور ہیں نوپر، کنگی، ہار، چوڑی، انگوٹھی، کنگن، باز و بند، گلو بند، بیر، بندی، تلک، شیش پھول۔
آتم (آتما،آتمہ)	خالد حسن قادری کے مطابق روح، نفس ناطقہ، قوت مدرکہ، دل، خاطر ، جاں، قالب، روح عقلی، ذات نوری جو کل میں محیط ہو، خداوند تعالیٰ۔
آتما نند	خالد حسن قادری کے مطابق سرورِ روحانی۔
آتمہ بودھ	خالد حسن قادری کے مطابق علم،روح، ذہن، علم ذات، خود شناسی۔
آتمہ ہتیا	خالد حسن قادری کے مطابق خودکشی، نفس کشی۔

آٹھو جام — خالد حسن قادری کے مطابق آٹھ ، گھڑی
اب تم تجو گرگ، گمان، آٹھوں جام بجو بھگوان
اب تو کر لے کرے کچھ دان جس میں ہو تیرا کلیان

آخر — بصورت صفات و اسا و کمالات و افعال و انفعال ظہور ذات مراد ہے۔

آد — خالد حسن قادری کے مطابق ا۔ اصل، اصلی، ابتداء، ابتدائی، پیدائش،شروعات

آدم — اللہ کا خلیفہ اور روح عالم۔
محاورہ: ''آد ہندو بعد مسلمان'' یعنی پہلے ہندو پھر مسلمان۔

آرزو — تھوڑی آگاہی کے ساتھ اپنی اصل کی طرف میل کرنے کو کہتے ہیں۔

آزاد — جو باوجود علم وفضل و کمال قیودات بشری و تعریفات جسمی سے خلاصی پاوے اور دل کو لباس و آراستگی و اسباب دنیا سے اٹھا دے، خلق سے درگذر کرے اور ہمہ تن جلال و جمال حق کی طرف متوجہ ہو وہ آزاد ہے اور اگر آراستگی لباس اور جسم میں رہا تو وہ مرتبہ آزادی سے خارج ہے۔

آسن — خالد حسن قادری کے مطابق (آسن/آسنم: بیٹھنا) ران، نشست، سادھ، طریقۂ مباشرت، ڈھنگ، بازار، خوانچہ، کرسی، تخت، وہ کپڑا جس پر بیٹھ کر پوجا پاٹ کرتے ہیں۔
ا۔ جوگیوں کا عبادت کے لیے بیٹھنا۔ اس کے چوراسی طریقے ہیں۔

آسن برہ کا مار، بھبوت عشق کی چڑھا
مٹھ میں برہ کے مجھ کوں سناسی کیا، پیا.....ولی
2۔ عورت سے مباشرت کے چھتیس انداز جو کوک شاشتر میں بیان ہوئے ہیں۔
3۔ آسن باندھنا (آسن میں باندھنا) : مباشرت کے لیے مخصوص انداز پر آجانا۔ (ہنٹر ٹیلر)
رانوں سے دبانا، رانوں سے زور کرنا
4۔ آسن تلے آنا (آسن جمانا، آسن گانٹھنا، آسن لینا)
الف : مباشرت کے لیے مخصوص انداز پر آجانا
(نوراللغات، فیلن، شمس البیان فی مصطلحات ہندوستان، مخطوطہ بی ایم 1793)
ب : سواری میں آنا، گھوڑے پر جم کر بیٹھنا
''ابھی یہ گھوڑا آسن تلے نہیں آیا ہے''
5۔ آسن پہچاننا : گھوڑے کا اپنے سوار کی نشست پہچاننا
کرتا ہے مجھے ابلق ایام شوخیاں
پہچانتا نہیں مگر آسن سوار کا.....آتش
6۔ آسن جوڑنا (آسن سے آسن جوڑنا) : زانو سے زانو ملا کر ایک دوسرے کے مقابل بیٹھنا، جوگیوں کے طریقے سے بیٹھنا۔ جیسے: ''یہ فقیر تو خوب آسن جوڑ کے بیٹھا ہے۔''
7۔ آسن جلنا: ایک نشست سے بیٹھے بیٹھے زانوں یا ران میں جلن ہونا۔
کب تلک دھونی رمائے جوگیوں کی سی رہو
بیٹھے بیٹھے در پہ تیرے تو مرا آسن جلا.....میر
(ہنٹر ٹیلر 1808)

8۔ آسن ڈگانا: جگہ سے اکھاڑ دینا، للچانا، ہوائے نفسانی پر آمادہ کرنا۔

"کرسولہ سنگھار آسن تپسی کی ڈگاویں"

9۔ آسن ڈولنا: بزرگوں کا آمادۂ امداد ہونا۔ بزرگوں کو روحانی طور پر علم ہوجانا کہ کوئی ان کی مدد کا طالب ہے۔

10۔ آسن لگانا: بستر لگانا، قیام کرنا، جم کر بیٹھ جانا

"باباجی یہیں آسن لگاؤ"

"ہم رگھوبیر سنگے جائب مائی۔ جہاں راجہ رام جی کے آسن لگے سیتا بنیاں ڈلائب مائی۔ یعنی میں تو رگھوبیر کے ساتھ ہی جاؤں گی ماں، جہاں راجہ رام جی کا قیام ہوگا وہیں سیتا پنکھا ہلائے گی ماں (بھوجپوری بھجن) فیلن

11۔ آسن مارنا (آسن مار کے بیٹھنا، آسن مار کر بیٹھنا)

فقیروں کی طرح بیٹھنا، اس عزم کے ساتھ بیٹھنا کہ اب نہ اٹھیں گے۔

اے خوشا حال کہ جو لوگ ترے کوچہ میں
خاک پنڈے سے ملے بیٹھے ہیں آسن مارے.....سودا

کونڈی کدکالیا بغل میں، جائے سمندر پہ آسن مارو (بھجن)

یعنی (فقیر نے) کونڈی بھنگ گھوٹنے کا ڈنڈا بغل میں دبایا اور سمندر میں جا ڈیرا جمایا)

آشنائی "کلیتاً" اور "جزیتاً" مربوب کے ساتھ رب کے تعلق کو کہتے ہیں۔ صاحب "مطالب رشیدی" نے لکھا ہے کہ خواجہ محمد پارسا کی تحقیق کے مطابق "آشنائی ربوبیت کی دوستی کا

تعلق ہے جو تمام مخلوقات کے ساتھ ہے جیسے کہ خالقیت اور تعلق مخلوقیت کے ساتھ ہے۔"

آغوش احاطہ وجود مراد ہے۔

آفاق عالم فی الخارج یعنی دنیا کو کہتے ہیں۔

آفتاب تجلیِ روح کو کہتے ہیں جو سالک کے دل پر وقت کسب یا بعد کسب وارد ہوتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد روح ہے کیونکہ روح بدن میں مثل آفتاب کے ہے اور نفس مثل بمنزلۂ ماہتاب کے۔ میر تقی میر کا مصرعہ ہے

ہوں آفتاب ولیکن زوال اپنا ہوں

آمدن حالت استغراق یا سکر میں عالم ارواح سے سالک کے عالم بشریت کی طرف رجوع ہونے کو کہتے ہیں۔

آن وقت کو کہتے ہیں اور ادا کو بھی کہتے ہیں۔

آن دائم واحدیت اور تعین ثانی اور واحدیت الکثرۃ کو کہتے ہیں۔

آنس جو کسی چیز سے وحشت نہ کرے اور ہر چیز کو مظہر حق سمجھ کر اس سے اُنس حاصل کرے یعنی راضی بالحق کو کہتے ہیں۔

آنیت وجود عینی کا مرتبہ ذاتیہ کی حیثیت سے ثابت کیا جانا مراد ہے۔

آواگن (آواگون) خالد حسن قادری کے مطابق آنا جانا، تناسخ، مرکر پھر زندہ ہونا۔ (دوسرے جنم کا عقیدہ)

آہ کمالِ عشق و درد کی علامت کہ زبان جس کے بیان سے قاصر ہو۔

آیۂ قدسی اس سے مراد عشق ہے۔

الف

ا ذات احدیت کی طرف اشارہ ہے یعنی حق سبحانہٗ تعالیٰ احدیت کے اعتبار سے "اول الاشیاء" "ازل الآزال" ہیں۔
اردو، فارسی، عربی، پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی حروف تہجی کا پہلا حرف۔ علامتی اعتبار سے الف کے معنی ہیں مفرد، اکیلا، ایک، خدائے واحد، حساب ابجد میں بھی اس کا عدد ایک ہے۔

ا۔ب

اَبج خالد حسن قادری کے مطابق (اپ : پانی، جہ : پیدا شدہ) کنول، چاند، دس کھرب۔

ابد وہ زمانہ جس کی انتہا نہیں ہے۔ ہیشگی، روز قیامت، دوام، ابدالآباد۔ صاحب "کشف المحجوب" کے مطابق "جو انجام و انتہا سے بے نیاز ہو۔"

ابدال اولیاء اللہ کا ایک گروہ۔ اولیاء اللہ کا وہ گروہ جو دنیا کا انتظام سنبھالتا ہے۔ اولیاء اللہ کے دس طبقات میں سے پانچواں طبقہ۔
بعض کہتے ہیں کہ یہ سات اولیا ہیں جو ہفت اقلیم کی حفاظت پر متعین ہیں۔ انھیں ابدال اس لیے کہتے ہیں کہ لطافت کے سبب یہ جو شکل چاہتے ہیں بدل لیتے ہیں اور سفر کرتے ہیں۔ جہاں سے سفر شروع کرتے ہیں وہاں اپنی شکل کا ایک شخص چھوڑ جاتے ہیں جس سے کسی کو معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کہیں

گئے ہیں، یہاں موجود نہیں ہیں۔ یہی ''بدل'' کے معنی ہیں۔
بعض کہتے ہیں کہ یہ اللہ کے 40 اولیا ہیں جو حضرت ابراہیم
کے قلب پر ہوتے ہیں اور ان ہی کی برکت سے خلق سے
بلیات و آفات دور ہوتی ہیں۔

ابدان زاکیہ وہ ابدان جو بشریت کی آمیزش سے پاک ہیں جیسے ملائکہ

ابدھوت خالد حسن قادری کے مطابق :اَو:(سنسکرت) علاحدہ، الگ،
بغیر
دھوت:(سنسکرت) دوُر کیا ہوا
علائق دنیوی سے بے تعلق فقیر، شیو کی پوجا کرنے والا جوگی
جو ظواہر سے بے نیاز ہوکر خدا سے تعلق پیدا کرتا ہے اور
منشیات استعمال کرتا ہے، کیونکہ شیو (مہادیو) کے متعلق بھی
یہی کہا جاتا ہے۔
گیت: بھنگ پیئے، موج کرے بنا رہے ابدھوت
سدھ، جوگی،
ہندوسنیاسیوں کا ایک گروہ جو واجب الوجود کے سوا کسی کو نہیں
مانتا ...... وہ پرستش کرنے میں بھی کسی خاص قاعدے کا پابند
نہیں ہے۔

ابر اس حجاب کو کہتے ہیں جو حصول و شہود کا مانع مگر اپنی لطافت
کے سبب لطف انگیز ہو۔ اکثر طالبین اس کے لطف میں مبتلا
ہوکر حق کی تجلی جلالی کے منکر ہوجاتے ہیں اور کمال سے محروم
رہتے ہیں۔ صاحب ''مطالب رشیدی'' نے لکھا ہے کہ خواجہ
محمد پارسا کی تحقیق میں ابر'' ایسے حجاب کو کہتے ہیں جو وصول
کے سبب کے لیے مانع ہو۔''

ابرار اولیاء اللہ کے اس گروہ کو کہتے ہیں جو تقویٰ اختیار کرتے اور شریعت کی پابندی کے ساتھ عبادت کرتے ہیں۔ ان ہی کے متعلق ارشاد ہے ان الابرار لفی نعیم (بے شک ابرار جنت میں ہیں)

ابرو شانِ محبوبیت، کلام اور سالک کے قلب پر تجلی الہام کے طور پر وارد ہونے والا، غیبی الہام مراد ہے۔ اسی کے سبب سالک مقامِ قرب میں پہنچتا ہے۔ بعضوں نے ''ابرو'' سے صفات بھی مراد لیا ہے۔ بعضوں کے نزدیک ''ابرو'' سے مراد قاب قوسین کے ہیں۔ صاحب '' مطالب رشیدی ''کے مطابق شیخ فرید الدین عطار، فخر الدین عراقی، شیخ مغربی، شاہ شرف الدین بو علی قلندر اور مولانا روم کی مصطلحات میں'' ابرو سے ربوبیت و عبودیت کے حجاب کی طرف اشارہ ہے یعنی اللہ کے اسما اور اس کو اسی وجہ سے حاجب کہتے ہیں اور اس سے مراد مرتبۂ صفات ہے جو ذات کا حجاب ہوتا ہے اور اسی سے اشارہ قاب قوسین کی طرف ہوسکتا ہے۔''

ابطن کل باطن وبطون غیب ہویت یعنی وہ حقیقت مراد ہے جو عالمِ غیب میں ہے۔

ابطن الظہورات اس سے تجلی اوّل مراد ہے۔ یہیں سے ذات کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کو احدیت بھی کہتے ہیں۔

اب الارواح روح محمدی مراد ہے جو روح کل بھی ہے اور مبدءِ تخلیق بھی۔ کیونکہ نور محمدی کے ظہور کے بعد ہی تخلیق کا سلسلہ شروع ہوا۔

ابن الوقت اس صوفی کو کہتے ہیں جو مقتضائے وقت کے مطابق عمل کرے۔

ابوالوقت اس صوفی کو کہتے ہیں وقت جس کا تابع ہو۔ اسی کو صوفی کامل اور قطب الاقطاب بھی کہتے ہیں کہ اس کے ارادہ کے بغیر وقت نہیں گزرتا۔

اپ

اُپج (اُپجنا) خالد حسن قادری کے مطابق: اُپ + جن: اُبھرنا، اوپر آنا)

1۔ پیداوار، قوت خیال، گانا، امتیاز، نئی بات پیدا کرنے کا مادہ، ایجاد، اُگنا، نئی بات، نئی تان (اختراع، افزائش)

2۔ پیدا ہونا: ''بویا گیہوں اُپجا جو'' یعنی نیکی کے بدلے بدی

3۔ پیدا ہونا بمعنی ولادت یا رکھنا: ''بوڑا بنس کبیر کا، کی اُپجا کمال''۔ یعنی کبیر کی نسل تباہ جس میں کمال پوت پیدا ہوا۔ اس دوہے میں کمال میں ابہام ہے۔ مشہور ہے کہ کبیر کے لڑکے کا نام کمال تھا جو کبیر کے دوہوں کے رد میں دوہے کہا کرتا تھا۔ فیلن نے یہ مثال دی ہے، کبیر:

کہے کبیر دو ناوے چڑھیے
ایک بوڑے تو ایک رہیے

کمال نے جواباً کہا:

کہے کمال دو ناؤ نہ چڑھیے
پھاٹے گانڑ، اتان ہو پڑیے

4۔ پھلنا پھولنا: فروغ پانا

میر د جو بنا کا کھیت اٹھولہرائے،
بن جوتے بوئے دیکھو کھیت ہے اُپجو

اور کھیت میں مارو جوبن کیسو لہرائے......(گیت)

اَپَرم پار لا انتہا۔ بے کنار۔ جس کی کوئی حد نہیں ہے یعنی مالک و خالق

اُپنشد(اُپ نِ شَ د) وید کا آخری حصہ یا ویدانت جو حق کی معرفت سے عبارت ہے۔اس میں عارفان حق کو اپنے شاگردوں اور ارادت مندوں کو سمجھائی ہوئی وہ تشریحات شامل ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں بھی وہی حقیقت جاری و ساری ہے جو انسانی شخصیت کی بنیاد ہے اور اس شخصیت کا قرب حاصل کرنے کے لیے اپنی فرض کی ہوئی شخصیت اور حیثیت کو بھول کر اس درجہ وسیع النظر ہونا ضروری ہے کہ تنگی وکوتاہی پاس بھی نہ پھٹکے۔

منشی سورج نرائن مہر دہلوی کے لفظوں میں:۔

''لفظ اُپ نشد کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ اس کا مادہ یا دھاتو سد ہے۔ اُپہ معنی قریب اور نی بہ معنی بالکل۔ دو اُپسرگ ہیں جنھیں انگریزی میں پریپوزیشن اور عربی فارسی، اردو میں حروفِ جار کا نام دیا جاتا ہے۔ سدچار معنی میں مستعمل ہے۔ ہلاک کرنا، ٹکڑے ٹکڑے کرڈالنا، چلنا اور بیٹھنا۔ پہلے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد وہ بدیا(ودیا)یا علم ہے جس سے دنیا کا واہمہ باطل یعنی اگیان ناش ہوجاتا ہے یا اس کے ٹکڑے ٹکڑے اُڑ جاتے ہیں۔ دوسرے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد وہ گیان ہے جو گورو(گرو) کے پاس جاکر یا بیٹھ کر لیا جاتا ہے۔ اہل یورپ، سد کے معنی زیادہ تر بیٹھنے کے لیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ زمانۂ قدیم میں آچاریہ لوگ چیلوں (شاگردوں) کی جماعتوں کو بنوں میں بیٹھ کر تعلیم

دیتے تھے۔ اس واسطے اس بدیا (ودیا) کو اُپ نشد کہنے لگے۔
مجازاً اُپ نشد کے معنی راز خفی کے لیے جاتے ہیں اور اس کا
اطلاق برہم بدیا(ودیا) پر ہوتا ہے۔ چونکہ بعض کتابیں اسی
برہم بدیا(ودیا) سے متعلق ہیں اس واسطے اول اول ان کا نام
اُپ نشد پڑا اور بعد میں اُپ نشد کا اطلاق صرف انھیں
کتابوں پر ہونے لگا۔ وہ بدیا(ودیا) کا پہلا اطلاق جاتا رہا
اب اُپ نشد یہی کتابیں کہلاتی ہیں۔ ان میں سے دس بہت
قدیم ہیں جن پر بھوگ پوجیہ شری شنکر اچاریہ نے شرحیں لکھی
ہیں۔ ان میں ایشا واسیہ سب سے پہلا اُپ نشد ہے۔"
(شرح اپنشد" دہلی 1941 ص 201)

ا۔ ت

اتحاد دو کا ایک ہوجانا اتحاد ہے اور یہی وجود مطلق کا شہود ہے
چونکہ تمام موجودات اور افراد عالم حق سے موجود ہیں اس لیے
وہ حق کے ساتھ اس اعتبار سے متحد ہیں کہ وجود ان کا حق ہی
سے ہے اور وہ معدوم بنفسہٖ ہیں نہ اس اعتبار سے کہ عالم اور
افراد کے واسطے علاحدہ کوئی وجود فی نفسہٖ مستقل اور متحد ہے
حق کے ساتھ، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو اثنینیت (دوئی) اور
شرک فی الوجود لازم آتا، یہ محال ہے۔
بعض کہتے ہیں کہ اتحاد سالک کا حق کی ہستی میں مستغرق ہونا
ہے اور یہی صحیح ہے اور اتحاد جب جنس میں ہوگا تو اس کو
مجانستہ کہیں گے، نوع میں مجادثہ کہیں گے، خاصہ میں مشاکلۃ،
کیف میں مشابہ، کم میں مسافرۃ، اطراف میں مطابقۃ اور

	اضافہ میں مناسبۃ اور وضع اجزا میں موازنۃ کہیں گے۔
اتحاد الذات بالاسماء والصفات	مرتبۂ واحدیت مراد ہے۔ واحدیت اسما و صفات کے ساتھ ذات کا مرتبہ ہے۔ صور علمیہ جو اعیان ثابتہ سے ہیں اس میں ظاہر ہوئے ہیں۔ یہی کثرت کی اصل اور سب کا منشا ہے۔
اتحاد الشریعۃ والحقیقۃ	شریعت عین حقیقت ہے کیونکہ وہ بامرِحق واجب ہوئی اور اسمائی و صفاتی کمال کی تفصیل و ترتیب اسی سے ہے اور اسی طرح حقیقت عین شریعت اس حیثیت سے ہے کہ معرفت اس کے لیے ضروری ہے جیسا کہ تفسیر ابن عباس سے ظاہر ہے کیونکہ جب تک اصل سے واقفیت نہ ہو، فروعات پر عبور واقعی غیر ممکن ہے بلکہ ان کی حقیقت و محل نہ پہچاننے سے غلطی میں پڑ جانے کا احتمال اور پھر اصرار و استبداد کی صورت میں ضلالت میں پڑ جانے کا قوی تر احتمال ہے۔
اتصاف	ذات اور صفات حق سے متصف ہونے کو کہتے ہیں کیونکہ بندے کی ذات اور صفات محض اعتباری اور مجازی ہیں اور ساری صفات حق ہی کے لیے ہیں۔
اتصال	اس سے مراد یہ ہے کہ تقلید سے قطع نظر کرکے بندہ اپنی ذات کو وجود حق سے اس طرح متصل دیکھے کہ اپنے وجود کی اضافت بھی حق کے وجود کی طرف نہ کرے کیونکہ وہ دوئی کو مستلزم ہے۔ اس حال میں وہ وجود حقانی اور نفس رحمانی کو انقطاع کے بغیر ہمیشہ اپنی طرف دیکھتا ہے جس کا سبب اس کا وجود باقی رہتا ہے۔
اتصال الاعتصام	شہود حق مراد ہے حالت تفرید میں۔

اتصال الشہود حجاب کا بالکل مرتفع ہوجانا مراد ہے۔

اتصال الوجود اتصال وجود حق مراد ہے کیونکہ تمام معلومات کا عین وہی ہے اور تمام معلومات اسی کی اور اسی سے ہیں۔

اتصال الانفصال کثرت میں وحدت دیکھنا مراد ہے۔

اتہام التوبہ اپنے نفس کا صحت توبہ کی حالت میں کسی خیال کے ساتھ عبد کو متہم کرنا مراد ہے۔

اتہام الطاعۃ خطرات سے توبہ کرنا مراد ہے۔

ا ۔ ث

اثبات احکام عبادت کا قائم رکھنا۔ اثبات المواصلات بھی اسی کو کہتے ہیں۔ (دیکھیے: نفی و اثبات)

اثبات الحقیقۃ اس کو اثبات خلاصۃ اہل الخصوص بھی کہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ نہ تو حق منفرد مع الخلق ہے نہ ہی خلق مع الحق۔

اثبات الخصوص اثبات حق اور ماسوائے حق کی نفی مراد ہے۔

ا ۔ ح

احتساب بندے کا اپنے نفس کا محاسبہ کرنا مراد ہے۔

احد اسم ذات ہے۔ اسی کو مرتبہ لاتعین اور مرتبہ سلب صفات اور خالص ذات اور وجود بحت اور احدیت صرفہ اور اول لانہایت اور آخر لا بدایت اور اجمال الاجمال بھی کہتے ہیں۔

احدیت اعتبار ذات بلا اسما و صفات مراد ہے مگر اس طرح نہیں کہ وہ ذات اسما و صفات سے عاری ہو بلکہ اس طرح کہ اگرچہ اسما و صفات ذات میں مندرج ہیں مگر ان پر نظر نہ کی جائے۔ (اندماج

یا مندمج ہوجانے کا مطلب ہے کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل یا تحلیل ہوجانا۔ اصطلاح میں فنا ہوجانا مراد ہے۔ مندمج فانی کو بھی کہتے ہیں)

احدیت ذاتیہ ذات کا اس طرح اعتبار کرنا کہ اس کو کسی شے کی طرف بالکل نسبت نہ ہو۔ مرتبہ لابشرط شے بھی اسی کو کہتے ہیں۔

احدیت صفاتیہ ذات کے کثرت اسما اور صفات میں ایک ہونے کو کہتے ہیں۔ الذات اور احدیت اسمائیہ بھی اسی کو کہتے ہیں۔

احدیت فعلیہ کل افعال کو حق کا فعل سمجھنے اور دیکھنے کو کہتے ہیں۔

احدیۃ الجمع مرتبہ وحدت اور حقیقت محمدی اور ابو الارواح اور اسم اعظم اور آدم حقیقی کو کہتے ہیں۔ احدیت اور واحدیت کا جامع ہے۔

احدیۃ العین خلق کو حق میں اور حق کو خلق میں دیکھنے کو کہتے ہیں۔ جمع الجمع بھی اسی کو کہتے ہیں۔

احدیۃ الکثرت اسے حضرت جمع اور واحدیت الجمع بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ واحد ہے جس میں کثرت نسبیہ کا تعقل ہوتا ہے۔ (حضرت جمع سے مراد حضرت حق کی ذات ہے جس میں صفات اور افعال سب شامل ہیں۔)

احسان مالک حقیقی کی اس طرح عبادت کرنا گویا سالک مالک حقیقی کا مشاہدہ کررہا ہے یا کم از کم یہ تصور کہ مالک حقیقی اس کو دیکھ رہا ہے۔

احصاء الاسما الالٰہیہ بندے کا فانی ہونا ہوائے نفسانیہ اور خلقیہ سے اور باقی رہنا حضرت احدیت کے ساتھ۔ اسی کو "جنت الوراثت" اور "جنت الاخلاق" بھی کہتے ہیں۔

احوال بندے پر رب کی جانب سے کبھی بمناسبت اعمال صالحہ اور کبھی ازراہ امتنان کے وارد ہونے والے مواہب ربانی کو کہتے ہیں۔

ا۔خ

اخباط (اخبات) سکون کو کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے واخبتو الی ربکم یعنی سکون حاصل کرو اپنے رب کی طرف۔

اخباط البالغین سالک کے مستغرق ہونے کو کہتے ہیں۔

اخباط الخواص جب انسان کو مدح و ذم دونوں یکساں معلوم ہو اور وہ ملامت اور ملامت کرنے والے کی پرواہ نہ کرے۔

اخباط العلوم اخلاق ذمیمہ میں سکون نفس مراد ہے۔

اخباط المتوسطین خطرات وغیرہ سے قلب کا سکون مراد ہے۔

اخفیا اصحاب سر جن کو حق تعالیٰ نے خلق کی نظروں سے اس طرح پوشیدہ کردیا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتے ہیں تو لوگ ان کو نہیں پہچانتے اور اگر موجود نہیں ہوتے ہیں تو لوگ ان کو یاد بھی نہیں کرتے۔

اخلاص سالک کا قلب اگر خالص ہو یعنی آمیزش غیر سے پاک ہو تو اسی کو اخلاص کہتے ہیں۔ اب فرق درمیان صدق و اخلاص کے یہ ہے کہ صدق اصل ہے اور وہ اول ہے اور اخلاص اس کی فرع ہے اور یہ تابع ہے اول کے۔

اخلاق عبودیت کو کہتے ہیں۔ اس کے دس مرتبے یا مقامات ہیں، صبر، شکر، رضا، حیا، صدق، ایثار، خلق، تواضع، فتوت، انبساط۔

ا۔د

ادا اس سے مراد تجلیات اسمائی اور صفاتی میں بے کیفیٔ ذات کا انعکاس ہے جس کو خود بینی و خود نمائی کہتے ہیں اور منشا اس خود بینی وخود بینائی کا فاحببت ان اعرف (یعنی پس دوست رکھا میں نے کہ پہچانا جاؤں) ہے۔ ادا حق کے حسن و عشق دونوں پہلوؤں کا جامع ہے حسن تا اس لیے کہ معشوق حقیقی کنز مخفی تھا یعنی تمام اسما و صفات کنزیت ذات میں باعتدال موجود تھی اور اسی اعتدال کا نام حسن ہے جو فطرتاً گمنامی و معدومیت میں رہ ہی نہیں سکتا۔ اللہ جمیل کا مقتضی ہی یہی ہے کہ یحب الجمال ہو اور یُحب الجمال ہی عشق ہے پس حسن بالذات مقتضی ظہور و عشق ہے اور عشق بالذات طالب حسن و اعتدال اور اسما و صفات بے نہایت میں جو ذات مجہول الکیفیت میں مندرج ہیں اعتدال کا احساس یہی عرفان ہے اس لیے شاہد حقیقی نے عرفان سے محبت کی جو فاحببت ان اعرف سے ظاہر ہے۔

ادب عبودیت کی نگہداشت کو کہتے ہیں۔

ادب حق خدا کو؟ پہچاننا اور جو کچھ اس کے لیے ہو۔

ادب حقیقت سالک کے حق کو حق اور خلق کو خلق جاننے اور پہچاننے کو کہتے ہیں۔ اللہ اور جو کچھ اس کے لیے ہو اس کے پہچاننے کو کہتے ہیں۔

ادب خدمت حق کا دیدار کرنے میں خود کو فنا کر دینے کو کہتے ہیں۔

ادب خلق ہر مخلوق کو بشہود و حق مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں۔

ادب شریعت اللہ کے نام سے نسبت رکھنے والی باتوں کے ادب کو کہتے ہیں۔

ادب الشیوخ ترتیب باطن یعنی بوجہ ترتیب کے دل میں خیالِ دوئی کی بھی گنجائش نہ رکھنے کو کہتے ہیں۔

ادب الصبیان اوامر حق پر قیام کرنے کو کہتے ہیں۔

ادراک کے معنی پانے کے ہیں اس کا مطلب ہے ذات کی یافت۔ اس کی دو قسمیں ہیں ادراکِ بسیط اور ادراکِ مرکب۔

ادراک بسیط جو چیز کہ ادراک میں آئے گی سب سے پہلے ہستیِ حق کی مدرک ہوگی اگرچہ مدرک اس ادراک سے غائب اور پوشیدہ کیوں نہ ہو اس ادراک کو ادراکِ بسیط کہیں گے۔

ادراکِ مرکب مع الشہود، وجود حق کے اور ادراک کو ادرکِ مرکب کہتے ہیں۔

اَدنیٰ یہ حضرت خاتم النبیین ﷺ کا مقام ہے۔ تمام انبیائے کرام کے مقامات سے افضل اور ذات حق کا اقرب ہے۔ اس کو قاب قوسین ادنی اور مقامِ وحدت بھی کہتے ہیں۔ اس مقام وحدت میں دو قوس ہیں قوسِ عروجی اور قوسِ نزولی۔ (اس مسئلہ یا بحث کو شیخ کامل یا استاذ کے بغیر سمجھنا مشکل ہے۔ بہتر ہے کسی ایسے بزرگ سے رجوع کرے جو شریعت اور طریقت کا جامع ہو۔ ش۔ط)

ادنیٰ مراتب التجرید تجرید افعال کو کہتے ہیں کیونکہ فاعل سوائے حق کے کوئی نہیں۔

ادنیٰ التجلیات تجلی افعال کو کہتے ہیں۔

ادنیٰ الوجود اپنی جان و مال سب کو خدا کی محبت اور اس کی طلب میں صرف کرنے کو کہتے ہیں۔

اَدھرم خالد حسن قادری کے مطابق

1۔ بے دھرمی، بے ایمانی، بدمعاشی، ظالم، غلط کاری

ادھری: ظالم، جفاکار

برسات میں میرے ڈھینگ آوت ہے
موکو ننگو سیج پہ ڈارت ہے
ناہیں سووت دین نا سووت ادھری
اے سکھی ساجن نا سکھی گری ...... (کہہ مکرنی)

ادیب عارف ربانی کو کہتے ہیں۔

ا۔ ر

ارادہ نفس سے اس کی مرادات کا قطع کرنا اوامر حق پر متوجہ ہونا اور ان پر راضی رہنا (ارادہ کرنا) وغیرہ ہیں اور کہا گیا ہے کہ ارادہ آتش محبت کی ایک چنگاری ہے۔

ارادۂ اولیٰ وجود عالم کو کہتے ہیں اور اسی کو ارادۂ کلیہ بھی کہتے ہیں۔

ارادہ وبیعت راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں

''علامہ عبدالکریم قشیریؒ (متوفی465 ہجری) نے ارادت و بیعت کو نھوض القلب فی طلب اللّٰہ یعنی اللہ کی طلب میں دل کے بیدار ہونے سے تعبیر کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ان تمام بزرگوں کو جنھیں صوفیہ اپنا مقتدیٰ قرار دیتے ہیں، بیداری دل کی نعمت اصحاب رسول اکرمؐ سے نصیب ہوئی تھی جنھوں نے سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و معیت خصوصاً کتاب و حکمت کی تعلیم اور تزکیۂ اخلاق یعنی نبوت و رسالت کے فرائض منصبی سے فیضان حاصل کرکے اس کو قولاً، حالاً، فعلاً آنے والی نسلوں میں منتقل کیا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے بعد کے دور میں عبادت کے خصوصی ذوق اور ذکر و فکر میں انہماک کے

طبعی رجحان کی بنیاد پر کچھ بزرگوں کی حیثیت نمایاں ہوتی گئی۔ یہ وہی بزرگان امت ہیں جنھیں ناموں کے فرق کے ساتھ "چار پیر" کہا گیا ہے۔ ان میں بعض صحابی رسولؐ ہیں اور بعض کسی صحابی رسولؐ کے خصوصی تربیت یافتہ۔ اس لیے ان کا "پیر" یا "صاحب نسبت" ہونا صحیح ہے۔ لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ نے وضاحت کی ہے کہ

"پیر تین طرح کے ہوتے ہیں۔ (1) وہ جس کے ہاتھ پر بیعت کرے اور اس سے کلاہ و شجرہ حاصل کرے۔ (2) وہ جس کی خدمت میں خدا کو پہچانے۔ (3) وہ جس کے ہاتھ سے خرقہ پہنے۔ اصل میں پیر وہی ہے کہ جس کے ذریعہ سے خدا کو پہچانے۔" (لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ مطالب رشیدی مترجمہ: مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندرؒ کاکوری ص 138)

(شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے "انتباہ فی سلاسل" میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس سے کچھ تعلیم یا فیض حاصل نہ کیا تو اس کو مرید نہیں کہیں گے بلکہ صرف زائر کہنا مناسب ہے۔)

یہ تمام بزرگان امت اصحاب سلاسل جنھیں اپنا پیشوا تسلیم کرتے ہیں، جیتے جی مرجع خلائق تھے اور ہر طرف سے مخلوق خدا ان کے گرد کھنچی چلی آتی تھی۔ بعد میں ان کے متوسلین اور معتقدین کے یہی حلقے سلاسل کی اولین کڑی بن گئے۔"

(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص37 تا 38)

ارائک التوحید اریکہ کے معنی تخت کے ہیں ارائک اس کی جمع ہے۔ اصطلاح میں اسمائے ذاتیہ کو ان اسما کے حضرت واحدیت میں مظاہر

ذات ہونے کے سبب ارانک کہتے ہیں۔

ارکان کمال اس سے مراد معرفت حق اور اس پر عمل اور معرفت باطل اور اس سے اجتناب ہے۔

ارواح ثلٰثہ صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں،''روح طبعی جو جگر میں ہے اس کا کام ہے کہ غذا کو لے اور اس میں تصرف کرے اور جسم کو بڑھائے اور بدن میں حسب ضرورت تینوں طرف پہنچائے۔ (2) روح حیوانی جو دل میں ہے اس سے حیٰوۃ حیوانی متعلق ہے یعنی جسم حیوانی کو زندہ اور حس و حرکت کرنے کے قابل رکھے(3) روح نفسانی جو دماغ میں ہے اس سے حس ارادی کی قدرت متعلق ہے جو بدن میں پانچ حواس ظاہری اور پانچ حواس باطنی کی مدد سے بذریعہ اعصاب (پٹھے) کے تمام اعضا میں پہنچتی ہے اور اسی طرح حرکت ارادی بدن میں اسی کے ذریعہ سے ہوتی ہے .....

لیکن حکمائے محققین اور علمائے مسلمین کو معلوم ہوا ہے اور کتب الٰہیہ سے سمجھ گئے ہیں کہ روح انسانی ایک '' جوہر مجرد'' ہے جو بدن سے متعلق ہوتا ہے اور بدن میں تدبیر اور تصرف کرتا ہے وہ نہ عالم غیب سے ہے نہ عالم شہادت سے اور نہ عقل میں آسکتا ہے اور نہ محسوس ہوسکتا ہے نہ بدن میں داخل ہے اور نہ خارج، اور نہ بدن کے نزدیک ہے نہ دور۔ بلکہ اس کی نسبت بدن کے ساتھ ایسی ہے جیسے کہ حق کی نسبت عالم کے ساتھ ہے۔ حکما کی اصطلاح میں اسی کو نفس ناطقۂ بشریہ کہتے ہیں اور تدبیر بدنی اسی کی توجہ سے ہوتی ہے تا کہ ہر عضو کی روح بجائے خود کام کرے۔ بدن کی زندگی اسی سے قائم رہتی

ہے ۔ جب بدن کی تدبیر کرنے اور اس کے تعلق سے علاحدہ ہوجاتی ہے تو ارواح و قوئی و اعضا سب بیکار ہوجاتے ہیں اور اسی کو موت کہتے ہیں یعنی بدن اور کالبد (ڈھانچہ) کی موت نہ کہ نفس ناطقہ کی موت کہ اس کے لیے موت ہی نہیں ہے اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ بدن عنصری کے علاحدہ ہونے پر وہ جوہر بدن مثالی اختیار کرلیتا ہے اور اس کو رنج و راحت و نعمت حاصل ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یہی ''روح مجرد'' جس کو ''نفس ناطقۂ بشریہ'' بھی کہتے ہیں انسان کے لیے مخصوص ہے اور یہی فرق انسان اور دیگر حیوانات کے درمیان ہے اور یہی نفس ناطقہ ہے جس کے لیے حکم اور منادی اور عتاب اور ثواب ہے اور یہی کمالات حاصل کرتا ہے کہ انسان نفس امارہ سے نفس لوامہ اور نفس لوامہ سے نفس ملہمہ تک اور وہاں سے بڑھ کر نفس مطمئنہ تک پہنچتا ہے۔ یہی ہے جس کو پہلے نفس کہتے ہیں پھر ترقی ہونے پر قلب پھر روح پھر سرّ پھر خفی پھر اخفیٰ کہا جاتا ہے اور یہی ہے جو انا کا مظہر ہے اور یہی خلق کو پیدا کرنے کا مقصود ہے۔''

ا۔ ز

ازل جس کی ابتدا معلوم نہیں اس کو دو جگہ پر اطلاق کرتے ہیں اول مرتبہ ذات بلا صفات میں جس کو لاتعین اور احدیت اور مرتبہ ذات اور واجب الوجود کہتے ہیں کہ جو خود بخود موجود ہے اور اپنی موجودیت میں پہلے کسی کا محتاج تھا نہ آئندہ بھی

کسی کا محتاج ہوگا، اور نہ اس کے وجود کے لیے ابتدا ہے۔
دوسرے تعین ثانی میں اطلاق کرتے ہیں کہ جس میں تفصیل
صفات اور حقائق الٰہی اور حقائق کونی اور اعیان اور حقائق اشیا
ثابت ہیں اس کو ازل ممکنات بھی کہتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا
ہے کہ حق تعالٰی نے حقائق اشیا کو ازل میں مقرر فرمایا ہے۔
علم الٰہی اور تقدیر الٰہی بھی اسی کو کہتے ہیں۔

ازل الآزال ذات بحت اور خالص مرتبہ ذات بلا صفات کو کہتے ہیں۔

ا۔س

استتار خفائے ذات کی طرف اشارہ ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے مشاھدۃ الابرار بین التجلی و الاستتار (ابرار کا مشاہدہ تجلی اور استتار کے درمیان میں ہے) تجلی سے اشارہ ہے ظہور ذات کی طرف اور استتار اس کے مقابل ہے یعنی پوشیدہ ہونا بعد ظاہر ہونے کے۔

استحضار حضور میں لانا مراد ہے۔ اصطلاح میں کہتے ہیں کہ اس قدر قدرت حاصل ہونا کہ جس وقت جس خیال یا معرفت یا حال کو چاہے اپنے اوپر حاضر اور وارد کرلے۔

استقامت عبودیت کی رعایت کرنے یعنی ہر امر دینی اور دنیوی میں (کل کاموں میں) جیسے کھانے اور پینے اور سننے بہ مثل صراط مستقیم کے ہیں آخر میں بعضوں نے لکھا ہے کہ استقامت کے تین درجے ہیں ایک تقویم یعنی ادب دنیا نفس کا جو عبارت ہے استقامت عامہ سے دوسرے اقامت کہ جس سے مراد مہذب کرنا قلوب کا ہے تیسری استقامت یعنی قریب

کرنا اسرار کا ہے اس کو استقامت خاصۃ الخاصہ کہتے ہیں۔

استجلا ظہور باری تعالٰی کا تعینات میں۔

استخدا مطلق قرب مراد ہے۔

استہلاک بالکل فنا ہو جانا مراد ہے۔

استہلاک الکثرۃ فی الوحدۃ و استہلاک الوحدۃ فی الکثرۃ اس ضمن میں اول سے مراد عالم اور وجود حق ہے کہ سب ایک وجود سے موجود ہوئے اور اس میں فانی ہوں گے۔ دوسرے سے مراد وہی وجود ہے جو ہر ذرہ میں متجلی ہوا ہے یا یہ کہ اول سے مراد بطون ذات ہے جس میں کثرت کونیہ غائب ہے اسی کو ہویت کہتے ہیں اور لا احب الآفلین (نہیں دوست رکھتا ہوں چھپنے اور غروب ہونے والوں میں) اسی کی طرف اشارہ ہے۔ اور دوسرے سے مراد ظہور ذات ہے بانانیتِ مطلقہ کی انی انا اللہ لا الہ الا انا (بیشک میں حق ہوں۔ نہیں کوئی معبود مگر میں) جس سے ذرہ ذرہ مظاہر میں انا و لا غیری (میں ہوں اور نہیں غیر میرا) کا دم مار رہا ہے۔

اسرار جمع سر کی ہے (اس کا تفصیلی بیان حرف سین میں ہے۔)

اسرار الظاہرہ جن کے ورود سے قلوب میں دنیا کی طلب نہ رہے۔

اسراف طالب کو اس قدر فیض دینا جو سنبھالے نہ سنبھل سکے۔

اسلام انبیا علیہم السلام کی متابعت کرنے کو کہتے ہیں۔ اسلام کی دو قسمیں ہیں اسلامِ شرعی اور اسلامِ طریقی۔ اسلامِ شرعی یعنی نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ احکامِ شرعی کا بجالانا اور اسلام طریقی یعنی ریاضات شاقہ، کسب، نفس کشی اور ذکر و شغل اور مراقبہ وغیرہ کرنا۔ بعضوں نے اسلام کی دو قسمیں اور کی ہیں

اسلامِ مجازی اور اسلامِ حقیقی۔ اسلامِ مجازی کہتے ہیں ممکن اور واجب کو غیر جاننا یعنی ایک کو دوسرے سے علاحدہ کرنا اور اسلامِ حقیقی کہتے ہیں ممکن کو واجب سے غیر نہ جاننا۔ ''صاحب مطالب رشیدی'' کے مطابق اسلامِ مجازی ''ممکن اور واجب کو ایک سمجھنے'' کو کہتے ہیں۔ آپ ہی نے یہ بھی لکھا ہے کہ خواجہ محمد پارسا کی تحقیق میں انبیا علیہم السلام کی متابعت کو کہتے ہیں۔

اسم — اصطلاح میں صرف لفظ ہی نہیں بلکہ اس سے ذات مسمےٰ مراد ہے باعتبار صفت وجودیہ کے جیسے کہ علیم و قدیر، باعتبار صفت عدمیت کے جیسے قدوس اور سلام وغیرہ کیونکہ یہ کسی غیر پر موقوف نہیں۔

اسمائے ذاتیہ — وہ اسما مراد ہیں جن کا وجود غیر پر موقوف نہ ہو اگرچہ بعض اسمائے ذاتیہ تعقل غیر پر موقوف ہیں جیسے کہ علیم ہے اور نام رکھا جاتا ہے ان اسما کا اسمائے اول اور مفاتیح الغیب اور ائمۃ الاسمائے۔ بعض عارفوں نے اللہ اور احد اور واحد اور فرد اور وتر اور صمد اور قدوس اور حی اور نور اور حق کو اسما و صفات ذاتیہ میں شمار کیا ہے اور کبیر اور متعال اور عزیز اور عظیم اور جلیل اور قہار اور قادر اور مقتدر اور ماجد اور ولی اور جبار اور متکبر اور قابض اور مذل اور رقیب اور واسع اور شہید اور قوی اور متعین اور ممیت اور معید اور منتقم اور ذو الجلال والاکرام اور دیان اور معذب اور مفضل اور المجید۔ الذی لم یکن لہ کفواً احد اور قانع اور وارث اور ذو البطش اور ذو الحول الشدید اور قاہر اور غیور

اور شدید العقاب کو اسمائے جلالیہ میں شمار کیا جاتا ہے اور رحمٰن
اور ملک اور رب اور مہیمن اور خلاق اور سمیع اور بصیر اور حکم
اور عدل اور حکیم اور ولی اور قیوم اور مقدم اور مؤخر اور اول
اور آخر اور ظاہر اور باطن اور والی اور متعال اور مالک الملک
اور مقسط اور جامع اور غنی اور الذی لیس کمثلہ شی اور محیط
اور سلطان اور معید اور متکلم کو اسما و صفات مشترکہ میں قرار دیا
ہے اور ان اسما کو اسمائے کمالیہ بھی کہتے ہیں اور علیم اور رحیم
اور سلام اور مومن اور باری اور مصور اور غفار اور وہاب اور
رزاق اور فتاح اور باسط اور رافع اور لطیف اور خبیر اور معز اور
حفیظ اور مقیت اور حسیب اور جمیل اور حلیم اور کریم اور وکیل
اور حمید اور مبدی اور محی اور واجد اور مجیب اور کفیل اور حنان
اور منان اور دائم اور باقی اور منعم اور عفو اور غفور اور رؤف اور
مغنی اور معطی اور نافع اور ہادی اور بدیع اور رشید اور قریب
اور کافل اور لم یلد اور ولم یولد اور کافی اور جواد اور ذو الطول
اور شافی اور معافی کو اسما و صفات جمالیہ میں سے کہا ہے۔

اسم اعظم بیشتر عارفین نے ''اسم اعظم'' لفظ مبارک اللہ کو تسلیم کیا ہے
کہ جو جامع ہے جمیع اسما کا اور وہ اسم ذات کا ہے جو
موصوف ہے جمیع اسما و صفات سے اور بعض رحمٰن اور رحیم کو
اور بعض صمد اور بعض قیوم کو اور بعض عارف مہیمن اور بعض
اسم ھو کو اسم اعظم کہتے ہیں۔

ا۔ش

اشارہ ہمراہ قرب اور بعد ہونے کو کہتے ہیں اور حضور اور غیب کو بھی

کہتے ہیں۔

اشتیاق متوجہ ہونا، میلِ کلی، طلبِ تمام اور عشقِ مدام جو بطریق یافت و نایافت یکساں ہو۔

اشراق قلب کا نورِ محبت سے منور ہوجانا مراد ہے۔ یہ تجلی حبی کے لوازمات سے ہے۔ (تجلی حبی سے مراد حضرت حق کا اپنے تعین کی طرف نگاہِ محبت سے دیکھنا ہے)

اشہ مفاتح الغیب حواسِ خمسۂ ظاہری اور حواسِ خمسۂ باطنی مراد ہیں۔

اشفاق خوف کو کہتے ہیں اور ترحم کو بھی۔

اشفاق العامہ معاصی سے اجتناب کرنے کو کہتے ہیں۔

اشفاق المرید قلب کو خواطر سے نگاہ رکھنے کو کہتے ہیں۔

ا۔ص

اصابع صفت علم اور قدرت کو کہتے ہیں حدیث میں ہے قلب المومن بین الاصبعین من اصابع الرحمن (مومن کا قلب درمیان دو انگلیوں کے ہے رحمٰن کی انگلیوں میں سے)

اصحابِ طیران وہ اولیا جو فضا میں اُڑتے ہیں۔ جسم مثالی ان کا مصفا اور جسم عنصری ان کا، مانند ہوا کے لطیف ہوتا ہے۔

اصطلام شیفتگی اور فریفتگی کو کہتے ہیں جو طالب کے قلب پر طاری ہو حتیٰ کہ حیرانی ہو سرگشتگی کی کیفیت پیدا ہوجائے۔

اصفیا وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنے باطن کو لوثِ دنیا سے پاک صاف اور قلب کو اپنے خالق کی طرف رجوع کیا ہے۔

اصل الاصول وحدت کو کہتے ہیں کہ جو اصل فاعلیۃ و قابلیۃ ہے اسی کو اصل

حقائق بھی کہتے ہیں۔

اصل اصول المعارف الالٰہیہ احدیتِ اسمائیہ اور تجلی ذاتی کو کہتے ہیں کیونکہ ذات کا متجلی ہونا احدیت اسمائیہ ہے اور احدیت ذاتیہ میں تجلی ممتنع ہے۔

اصول اسما الٰہیہ امہات اسما کو کہتے ہیں جو حی و علیم و مرید و قدیر، و سمیع و بصیر و کلیم ہیں ان کو ائمہ سبعہ بھی کہتے ہیں۔

اصل الزمان وقت مراد ہے جو متوسط ہے ماضی اور مستقبل میں جس کو آن دائم یا نقد حال بھی کہتے ہیں اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی گرفت و یافت مشکل ہے کیونکہ جب اس کا ادراک کرنا چاہتے ہیں وہ فوراً زمانہ ماضی ہوجاتا ہے۔

ا۔ض

اضافت بندے اور رب کے درمیان اضافت اور نسبت دو طرح پر ہے۔ ایک حقیقی یعنی کہ عبد باعتبار اپنی حقیقت کے عین رب ہے۔ مجاز کا اس میں بالکل دخل نہیں۔ دوسرے اضافت اور نسبت اعتباری کہ باعتبار تعین اور اطلاق کے عبد غیر ہے رب کا جیسے کہ موج اور دریا۔ حباب اور موج۔ تخم اور شجر۔ گل اور بو۔ آفتاب اور ضو۔ شخص اور عکس۔ حروف اور سیاہی۔ لفظ اور معنی یہ دونوں عبد اور رب میں موجود ہیں۔ اسی واسطے صوفیہ کرام "ہمہ اوست" کہتے ہیں کیونکہ بجز ایک وجود کے دوسرا موجود نہیں۔ موجودات اشیا اور اضافت اور نسبت ان کی اس ایک وجود حقیقی ہی سے ہے۔

ا۔ ع

اعتبار تجلیات اور تعینات کو اعتبارات کہتے ہیں۔

اعتبارات اربعہ وجود اور علم اور نور اور شہود کو کہتے ہیں۔

اعتصام محافظتِ طاعت کو کہتے ہیں۔

اعتکاف کہتے ہیں قلب کا فارغ کرنا شغل دنیا سے اور یکسو رہنا مولیٰ کے ساتھ۔ بعض لوگ اعتکاف اور عکوف کو اقامت کہتے ہیں۔

اعراف بہشت و دوزخ کے درمیان کی منزلیں۔ بعض کے نزدیک بہشت اور دوزخ کے درمیان ایک دیوار حاجب ہے، اس کو اعراف کہتے ہیں اور صاحب "تفسیر بیضاوی" نے لکھا ہے کہ اعراف ایک دیوار عالی ہے درمیان بہشت اور دوزخ کے جو درمیان دونوں کے حجاب واقع ہوئی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اعراف بہشت اور دوزخ کے درمیان ایک مقام ہے۔ اس میں وہ لوگ رہیں گے جو احوال اہل بہشت و دوزخ کے عارف ہیں۔ صوفیہ کرام نے ذاتِ حق کے صفات کے ساتھ مظاہر میں متجلی ہونا مراد لیا ہے۔ (بہتر ہے اس کو ایسے بزرگ سے سمجھا جائے تو شریعت و طریقت کا جامع ہو۔ ش. ط.)

اعلیٰ مراتب التوحید حقیقۃ الجمع کو کہتے ہیں یہیں پر سالک اجمال کو تفصیل اور تفصیل کو اجمال میں ملاحظہ کرتا ہے کل مراتب خلقیہ اور حقیقیہ میں۔

اعلیٰ مرتب التجرید تجرید ذاتی ہے کہ جو تعینات میں ظاہر ہوئے۔

اعلیٰ التجلیات تجلی ذاتی کو کہتے ہیں۔

اعلیٰ المقامات مقامِ اتحاد کو کہتے ہیں۔

اعلیٰ مراتب الارادۃ اس سے مراد نفیِ ارادۂ عبد ہے اور اثبات ارادۂ رب کا صورتِ عبد میں۔

اعلیٰ مقامات المعرفۃ حالت تمکین کو کہتے ہیں اور یہی مقام امامت ہے۔ اس مقام پر جب سالک فائز ہوتا ہے تو اس کو امام العارفین کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔

اعلیٰ مقامات التقویٰ اس سے مراد سالک کا ظاہر باشریعت آراستہ و باطن باطریقت پیراستہ ہوتا ہے۔ یہی مقام امامت کمالیہ کا ہے جو جامع ہے علمیہ اور عملیہ دونوں کو۔ اسی مقام سے سالک جو کچھ کرتا ہے حق کے ارادہ سے کرتا ہے کیونکہ اس کا ارادہ بالکل رہتا ہی نہیں۔

اعمال اوامر کے بجا لانے اور نواہی سے بچنے کو کہتے ہیں۔ اوامر جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا گیا نواہی جن باتوں کی ممانعت کی گئی۔

اعیان صُوَرِ علمیہ مراد ہیں۔ مطلب ہے کہ صورتیں حقائق عالم کے علم الٰہی میں ہیں اور ان ہی کو حقائق الاشیاء اور معلومات اور معدومات حق بھی کہتے ہیں۔ معلومات اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ نے حقائق عالم کو اپنے علم میں معلوم کرلیا ہے اور معدومات اس واسطے ہیں کہ اعیان نے فقط علم حق میں صورت پکڑی ہے نہ ظاہر میں، بسبب موہوم ہونے کے ان کو معدومات کہتے ہیں اور ان کو حقائق الممکنات اور آزال

الممکنات بھی کہتے ہیں اور حکما، فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو شے معدوم اور ماہیت کہتے ہیں اور معتزلی شے ثابت اور متکلمین معدوم معلوم کہتے ہیں اور صوفیہ مراتب داخلی میں صور اور تعینات اسمائے حق کے علم حق میں ثابت ہونے کو اعیان کہتے ہیں اور مراتب داخلی تین ہیں احدیت، وحدت، واحدیت۔ صرف مرتبہ واحدیت میں اعیان ثابتہ وجود حق سے موجود ہوئے نہ اپنے آپ سے اس لیے کہ غیر وجود حق معدوم ہے اور اعیان ثابتہ فانی نہیں ہیں ورنہ علم حق کا فانی ہونا لازم آئے گا معاذ اللہ۔ منہا اور اعیان خارجیہ اجسام کو کہتے ہیں کہ جو فانی ہیں۔

ا۔ غ

اغیار وہ لوگ مراد ہیں جو وحدت سے دور اور غیریت میں مستور ہیں۔

ا۔ ف

اُفتادگی حالت کے ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔

افراد یہ مانند اقطاب کے اولیائے کامل ہیں۔ یہ تحت میں دائرہ قطب کے داخل نہیں اور قطب کا تصرف ان پر ہے کیونکہ یہ نظر قطب سے خارج ہیں۔

اُفق اس غایت کو کہتے ہیں کہ جہاں پر سلوک مقربین کا تمام ہوتا ہے اسی کو معراج اور معارج بھی کہتے ہیں۔

افق الاعلیٰ الوہیت کو کہتے ہیں حضرۃ المعانی اور تعین ثانی بھی کہتے ہیں۔

افق اعلےٰ نہایت مقامِ روح کو کہتے ہیں اور مرتبۂ واحدیت کو بھی کہتے ہیں۔

افق مبین نہایت مقامِ قلب کو کہتے ہیں۔

افول امکان کو کہتے ہیں۔

ا۔ق

اقامت غلبۂ عشق کو کہتے ہیں۔

اقتضا الذات / **الغنی بذاتہا** اعتبار احدیت اسمائیہ کو کہتے ہیں جو مقامِ تخلیق ہے۔

اقصی مراتب الظہور صورت بدن انسانی کو کہتے ہیں۔

ا۔ک

اکبر القربات ذکر کو کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے ولذکر اللہ اکبر اور البتہ اللہ کا ذکر بزرگ تر ہے۔

ا۔ل

الآن ایک ظرف غیر متمکن یعنی اس وقت کا نام ہے جس وقت ہم ہیں۔

التجا اعتصام بالحق یعنی طلب۔ حق سے محافظت طاعت اور توفیق رضا بقضاء الٰہی طلب کرنے کو کہتے ہیں۔

الطواء الانبساط / **مع الانبساط** اس حالت کو کہتے ہیں جس میں عبد قبض اور بسط سے اثر نہ لے اور اپنے کو ذات میں مستہلک (فانی) کردے۔

القا عالم غیب سے عارف سالک کے دل پر علم غیب کے وارد

ہونے کو کہتے ہیں۔

اللہ نام ہے ذات واجب الوجود کا جو مستجمع ہے جمیع صفات کمال کا۔

صاحب ''کشف المحجوب'' نے ایسے کلمات کی بھی مختصر تعریف بیان کی ہے جو مشائخ طریقت کے کلام میں بطور اصطلاح و استعارہ استعمال ہوئے ہیں۔

الحق - اس سے مراد رب العزت کی ذات اقدس ہے اس لیے کہ اس کے اسماحسنیٰ میں سے حق بھی ایک نام ہے جیسا کہ ''بسان اللّٰہ ھو الحق '' یقیناً اللہ وہی حق ہے۔ **الحقیقة** - وہ اصل سورت واقعہ ہے جو اس پوری کائنات کے پیچھے کارفرما ہے اس سے مراد اللہ تعالٰی کی ذات و صفات اور اس کے اختیارات وتصرفات کا علم ہے۔ **الخطرات** - اس سے مراد وہ وسوسے اور آفات ہیں جو راہ سلوک کے راہیوں کے دلوں میں آتے ہیں۔ **الوطنات** - اس سے مراد اسرار و رموز الٰہی ہیں جو سالک کے دل میں گھر کر لیتے ہیں۔ **الطمس** - سالک کا رسوم و عادات کو ترک کر کے صفات حق میں بالکل محو ہوجانا۔ **الرمس** - عین کی ایسی نفی کہ دل پر اس کا اثر رہے...... **العلائق** - ایسے اسباب جن سے طالب حق تعلق رکھنے کی وجہ سے اپنی مراد و مقصود سے باز رہ جائے۔ **الوسائط** - وہ اسباب جن سے تعلق رکھ کر مقصود و مراد کو حاصل کرلیا جائے۔ **الزوائد** - دل میں انوار کی زیادتی، اس سے مراد نوافل و مستحبات ہیں۔سالک

ان کا جس قدر اہتمام کرے گا اتنا ہی انوار سے بہرہ مند ہوگا۔ **الفوائد** - اپنے ضروری اسرار کا ادراک کرنا۔ **الملجا** - اپنی مراد کے حصول میں وہ مقام جہاں سالک پناہ لے۔ **المنجا** - محلِ آفت سے سالک کا نجات اور خلاصی پاجانا مراد ہے۔ **الکلیة** - پورے طور پر بشری اوصاف میں مستغرق ہونا۔ **اللوائح** - ظاہری اسرار کا ظہور اور انوار ذاتیہ مراد ہیں۔ **اللوامع** - دل پر نور کا ظہور، اس کے فوائد کے باقی رہنے کے ساتھ۔ **الطوالع** - دل پر معرفت کا طلوع ہونااور نورِ معرفت سے روشن ہونا ہے۔ **الطوارق** - شب بیداری میں عبادت و مناجات کے دوران دل پر خوشخبری یا فتنہ کی حالت کا نزول و ظہور ہونا۔ **السر** - محبت و دوستی کے معاملہ کو پوشیدہ رکھنا۔ **النجویٰ** - راز و نیاز کے ذریعہ تکالیف و مصائب سے تحفظ حاصل کرنا تا کہ دوسروں کو اس کی خبر نہ ہو۔ **الاشارة** - الفاظ استعمال کیے بغیر اپنا مطلب اشارۃً بیان کردینا۔ **الایماء** - بغیر ظاہری اشارہ اور الفاظ کے ، کسی دوسری کیفیت کے ذریعے کچھ بتانا۔ **الوارد** - معانی کا دل نشین ہونا یعنی کسی امر الٰہی کی حقیقت کا دل میں جم جانا۔ **الانتباه** - دل کا ہوشیار ہونا اور غفلت سے بیدار ہونا۔ **الاشتباه** - کسی چیز کا حق و باطل کے درمیان اس طرح مخلوط ہونا کہ حقیقت کا امتیاز نہ ہو سکے، گومگو کی یہ کیفیت بعض اوقات بہت مضر ہوجاتی ہے۔ **القرار** - کسی تردد کے بغیر معاملہ کی حقیقت پر سکون دل اور قرار قلب کا حاصل ہونا۔ **الانزعاج** – راہ راست پر ہونے کے

باوجود حالات اضطراب میں ہونا یعنی توحید پر قائم ہونے کے باوجود سالک بے قرار و بے چین ہو۔

الہام سالک کے دل پر یقین کامل کے ساتھ بعد صفائی قلب کیشے کا وارد ہونا الہام کہلاتا ہے اور یہ صفائی قلب خواہ کسب سے یعنی ذکر و شغل وغیرہ سے ہو یا محض عنایت حق سے ہو بلا کسب کے۔ ابتدا میں سالک کے دل پر الہام ہوتا ہے اور انتہا میں بلاواسطہ حق سے مکالمہ ہوتا ہے۔

الّیت ہر نام خدا کو کہ جو مضاف کسی فرشتہ یا کسی روحانی کی طرف ہو۔

الیاس حالت قبض کو کہتے ہیں۔

ا۔م

امامان یہ دو شخص ہیں۔ ایک ان دونوں کا غوث یعنی قطب الاقطاب کے داہنی طرف رہتا ہے اور نظر اس کی ملکوت پر ہے دوسرا بائیں طرف اور نظر اس کی عالم شہادت پر ہے۔ یہ صاحب ملکوت سے افضل اور اعلیٰ ہیں اور ان ہی میں سے ایک بعد قطب کے قطب کا خلیفہ ہوتا ہے۔

امام مبین کتاب اللہ ہے اور بعضوں کے نزدیک انسان کامل مراد ہے۔

امام العارفین وہ شخص مراد ہے جو اعلیٰ مقامات تمکین پر فائز ہو۔

امام المتقین اس کو کہتے ہیں کہ جس کو اللہ نے محفوظ رکھا ہے مخالفت امر و نہی اور منازعۂ قضا اور قدر سے۔ اس سے کوئی افعال صادر نہیں ہوتے ہیں مگر بحکم حق۔

امانت عشق الٰہی اور اسرار حق تعالیٰ کو کہتے ہیں اور اکثر لوگ انانیت

حقیقی کو بھی کہتے ہیں۔ وہ حقیقت الٰہیہ مراد ہے جو غیب میں ہے۔ تعینات کے ساتھ اور متصف ہے جمیع صفات الٰہیہ کے ساتھ اور تعبیر کی جاتی ہے انائے مطلق سے۔ دوسری مخلوق کے برعکس انسان میں اس کی استعداد کے سبب ودیعت ہے۔

امر ایک عالم ہے جو بے مادہ و مدت کے موجود ہے۔ عقول اور نفوس اسی عالم سے ہیں اور اس کو عالم ملکوت اور عالم غیب بھی کہتے ہیں۔

امکان ماسوا اللہ مراد ہے کہ جو عالم ہے اور مکان عالم عبارت ہے عدم وجوب اور عدم امتناع سے۔

اُم الکتاب مقامِ وحدت یعنی حقیقت محمدی کو کہتے ہیں اور بعضے مرتبۂ احدیت کو بھی اُم الکتاب کہتے ہیں۔

امناء ملامتیہ کا ایک گروہ ہے کہ جو اپنی باطنی حالت میں کامل ہوتے ہیں اور ظاہر سے بالکل بے خبر، اس گروہ کو امناء کہتے ہیں۔

امور کلی ان کو کہتے ہیں جو موجود ہوں عقلاً اور معدوم ہوں خارج میں۔

اُمید تجلیِ روح یعنی حق تعالیٰ کو کہتے ہیں۔

امیر اسے کہتے ہیں جسے ہمیشہ یادِ حق سے سروکار ہو۔

امیری صاحب مطالب رشیدی نے لکھا ہے کہ خواجہ محمد پارسا کی تحقیق کے مطابق " امیری اپنے ارادہ کو سالک پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔"

امینیت وجود عینی کی تحقیق بحیثیت مرتبہ ذاتیہ کے، کرنے کو کہتے ہیں۔

ا۔ن

انا انا عبارت ہے وجود حق سے کہ ذات اپنے آپ کو اس کے ساتھ تعبیر کرتی ہے خواہ مطلق ہو خواہ مقید اور بعض کے نزدیک عبارت ہے ذات مطلقہ سے لہٰذا ہر مظہر کی انا وجود مطلق کی انا ہے اور انا سے اشارہ ہے مرتبۂ وحدت و حقیقت محمدیؐ کی طرف بھی۔ اس کو علم مجمل اور تعین اول کہتے ہیں۔

انانیۃ ہر شے کہ جو عبد کے ساتھ متعلق ہے مضاف حقیقت عبد کی طرف ہوتی ہے جیسے روحی اور نفسی اور قلبی اور یدی اور مالی وغیرہ۔ یہ حقیقت عبد کی ہے۔

انابت حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور خلاصی پانے کو کہتے ہیں۔

انتباہ غفلت کا سالک کے دل سے دور ہونا مراد ہے۔

انجمن عالم کثرت مراد ہے

اِندر ویدوں میں ان کا شمار اول درجے کے آسمانی دیوتاؤں میں کیا گیا ہے لیکن وہ غیر مخلوق نہیں ہیں۔ ماں اور باپ کا ذکر ہے۔ ان کا رنگ سنہرا ہے اور ہاتھ لمبے لمبے ہیں۔ لیکن وہ اپنی شکلیں بدل کر بے شمار روپ اختیار کرسکتے ہیں۔ ان کا دو گھوڑوں کا رتھ سنہری ہے، ہتھیار بجلی ہے جو داہنے ہاتھ میں ہے۔ سوم رس انھیں بہت مرغوب ہے جسے وہ پیتے ہیں اور مست ہوجانے کے بعد دشمنوں سے جنگ کرنے نکلتے ہیں۔ فضا کے دیوتا کی حیثیت سے وہ موسموں پر حکومت کرتے ہیں اور بارش کا پانی تقسیم کرتے ہیں، ویدوں میں اگنی کے سوا سب سے زیادہ جس دیوتا کی تعریف کی گئی ہے وہ اندر ہیں۔

مگر ان کی براہِ راست پرستش نہیں کی جاتی، البتہ کچھ تہوار ان کے نام سے مخصوص ہیں۔ برج کی چراگاہوں میں گوالے ان کی پرستش کرتے تھے لیکن کرشن نے ان کے دل جیت لیے اور اندر کی پوجا بند ہوگئی۔ اس پر اندر کو بہت غصہ آیا اور انھوں نے برج باسیوں پر بارش کا طوفان نازل کیا، لیکن کرشن نے جو وشنو کے اوتار تھے گوردھن پہاڑ کو اپنی ایک انگلی پر اٹھا لیا اور اسے سات دن تک چھتری کی طرح استعمال کیا۔ آخر اندر کو شکست ہوگئی اور انھوں نے کرشن کے اقتدار کو تسلیم کرلیا۔

اندراج الکل فی الکل صوفیہ کی اصطلاح میں ایک شے کا دوسرے شے میں بے حلول اور اتحاد کے داخل ہونا مراد ہے۔ حلول وہ ہے کہ حقیقت میں دو شے مبائن ہوں اور ان میں سے ایک شے دوسری شے میں داخل ہو اور اندراج یہ ہے کہ حقیقت میں دونوں ایک شے ہوں صرف صورت میں دو ہوں ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو۔ اندراج کو اجسام کے ساتھ تخصیص کرتے ہیں اور صوفیہ تمامی حقائق کے ساتھ تعمیم کرتے ہیں۔ حکما کے نزدیک حقائق کی کثرت حقیقی ہے باوجود اس کے اندراج کو جائز رکھتے ہیں اور صوفیہ کے نزدیک کثرت حقائق کی غیر حقیقی ہے۔

اندماج ایک چیز کے دوسری چیز میں داخل ہونے یعنی حلول اور اتحاد کو کہتے ہیں۔ (اصطلاح میں فنا ہوجانا بھی مراد ہے۔)

انزوا کہتے ہیں اسباب اور تعلقاتِ دنیا کو دل سے نکال دینا اور سوائے حق کے خلق کی طرف مشغول نہ ہونا اور دل کو خیال

دنیا اور عقبیٰ سے خالی کرنا۔

انزعاج وعظ یا سماع کی تاثیر کے سبب حق کی طرف قلب کا تحرک انزعاج کہلاتا ہے۔

اُنس مشاہدہ اور حضرت الٰہیہ کے جمال کا دل میں اثر کرنے کو کہتے ہیں اور اس کو جمال الجلال بھی کہتے ہیں۔ صاحب ''کشف المحجوب'' نے اُنس اور ہیبت کا فرق واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' ہیبت و اُنس، سالکانِ راہ حق کے دو حال کا نام ہے۔ جب حق تعالیٰ بندے کے دل پر مشاہدہ جلال سے تجلی فرماتا ہے تو اس وقت اس کے دل پر ہیبت طاری ہوجاتی ہے۔ پھر جب مشاہدۂ جمال سے تجلی فرماتا ہے تو اس کے دل پر محبت و اُنس کا غلبہ ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اہل محبت اس کے جلال سے حیرت زدہ اور اہل اُنس ومحبت اس کے جمال سے خوشی میں مگن ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا جو دل جلالِ الٰہی کی محبت کی آگ میں جلتے ہیں اور وہ دل جو اس کے جمال کے نور کے مشاہدہ میں تاباں ہیں ان کے درمیان یہ فرق ہے۔ مشائخ کی ایک جماعت فرماتی ہے کہ ہیبت عارفوں کا درجہ ہے اور اُنس مریدوں کا مقام۔ اس لیے کہ بارگاہِ قدس کی تنزیہہ اور اس کے قدیم اوصاف میں جتنا کمال حاصل ہوگا اتنا ہی اس کے دل پر ہیبت کا غلبہ ہوگا اور اُنس سے اس کی طبیعت زیادہ دور ہوگی، کیونکہ اُنس ہم جنسوں سے ہوتا ہے اور حق تعالیٰ سے مجانست اور مشاکلت محال ہے لہٰذا وہاں اُنس کی کوئی صورت متصور نہیں ہوسکتی اسی طرح حق تعالیٰ کا مخلوق سے اُنس کرنا بھی محال ہے۔ اگر اُنس کی کوئی صورت

ممکن ہے تو اس کے ذکر اور اس کی یاد کے ساتھ اُنس کرنا ممکن ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اس کا ذکر غیر ہے اور وہ بندے کی صفات کے قبیل سے ہے۔ محبت میں غیروں کے ساتھ آرام پانا جھوٹ، ادائے محض اور خالص گمان ہے اور ہیبت عظمت کے مشاہدے کی قبیل سے ہے اور عظمت، حق تعالیٰ کی صفت ہے۔ لہٰذا جس بندے کا کام اپنے فعل کے ساتھ ہو اور جس بندے کا کام اپنے افعال کو فنا کر کے بقائے حق کے ساتھ ہو اس کے اور اُس کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔

حضرت شبلی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں عرصہ تک اس گمان میں رہا کہ محبت میں خوش رہتا ہوں اور مشاہدۂ الٰہی سے اُنس پاتا ہوں۔ اب میں نے جانا کہ اُنس اپنی ہی ہم جنس سے ہوتا ہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ہیبت، فراق و عذاب کا ثمرہ ہے اور اُنس، رحمت وصل کا نتیجہ ہے۔ اسی بنا پر دوستوں کے لیے لازم ہے کہ وہ ہیبت کے اقسام سے محفوظ رہیں، اور اُنس و محبت کے قریب رہیں۔ یقیناً اُنس، محبت کا اقتضا کرتی ہے (جس طرح محبت کے لیے ہم جنسی محال ہے اسی طرح اُنس کے لیے بھی محال ہے۔)

میرے شیخ و مرشد فرماتے ہیں کہ میں اس شخص پر تعجب کرتا ہوں جو یہ کہتا ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے اُنس ممکن نہیں۔ باوجود یہ کہ اس کا ارشاد ہے اس نے فرمایا ہے "ان عبادی" یہ میرے بندے ہیں "یا عبادی لاخوف علیکم الیوم ولا انتم تحزنون" اے میرے بندو آج نہ تم پر خوف ہے اور نہ

تم غمگین ہو گے۔ لامحالہ جب بندہ حق تعالیٰ کے اس فضل کو دیکھتا ہے تو وہ اس سے محبت کرتا ہے اور جب محبت کرتا ہے تو اُنس بھی حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ دوست سے ہیبت، غیریت کی علامت ہے اور اُنس یگانگت کی نشانی ہے۔ آدمی کی یہ خصلت ہے کہ وہ نعمت عطا کرنے والے کے ساتھ اُنس رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کی نعمتیں تو ہم پر بے شمار ہیں۔ اسی نے ہمیں اپنی معرفت سے نوازا ہے پھر ہم ہیبت کی بات کس طرح کر سکتے ہیں؟

حضور سیدنا داتا گنج بخش رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں گروہ اپنی اپنی تعریف میں اختلاف کے باوجود راہ یاب اور درست ہیں۔ اس لیے کہ ہیبت کا غلبہ نفس اور اس کی خواہش کے ساتھ ہوتا ہے اور اس ہیبت کے ذریعہ اپنے اوصاف بشریت کو فنا کرنے، باطن میں اُنس کو غالب کرنے اور باطن میں معرفت کی پرورش کرنے میں مدد ملتی ہے اور حق تعالیٰ کی تجلی جلال اور دوستوں کا نفس فنا ہو جاتا ہے اور تجلی جمال سے ان کا باطن باقی رہتا ہے۔ لہٰذا جو اہلِ فنا ہے وہ ہیبت کو مقدم کہتے ہیں اور جو ارباب بقا ہیں وہ اُنس کو فضیلت دیتے ہیں۔''

انسانِ کامل اس کو کہتے ہیں کہ جو جامع ہو کل اسما و صفات الٰہیہ اور عوالم کونیہ کا کلیتہً اور جزیئۃً۔

انسان الحیوانی انسان غیر کامل کو کہتے ہیں جس میں حیوانیت غالب اور روحانیت ضعیف ہوتی ہے۔

انصداع الجمع اصطلاح میں بعد جمع کے ظہور کثرۃ کے سبب وحدت میں

اور اعتبار کثرت کے وحدت میں مقام فرق کا نام ہے۔ لغت میں انصداع کے معنی پھٹ جانے یا پراگندہ ہوجانے کے ہیں۔

انعدام یعنی عدم ہونا۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک عدم حقیقی اور دوسرا عدم اضافی۔ عدم حقیقی وجود حق تعالیٰ کا ضد ہے، ضد کہتے ہیں شے کا (اس شے کی غیر جنس ہوکر) شے کی مخالف ہونا۔ شریک باری کو عدم حقیقی کہتے ہیں کیونکہ وجود اس کا محال ہے اور اگر وجود اس کا محال نہ ہوتو عدم عدم نہ رہے گا۔ اس عدم کو عدم ملفوظی بھی کہتے ہیں بجز عین دال میم اور کچھ خارج میں نہیں ہے۔ دوسرا عدم اضافی کہ یہ حقیقتاً عدم نہیں بلکہ وجود ہے یعنی ممکنات کو عدم اضافی کہتے ہیں کیونکہ ممکنات از خود وجود نہیں رکھتے ہیں بلکہ وجود مطلق سے وجود رکھتے ہیں۔

انفس انسان کو کہتے ہیں۔ اسی کو عالم صغیر بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ تمامی مراتب کو شامل ہے۔ چار اخلاط یعنی صفرا، سودا، بلغم، خون جسم انسان کے نمونہ چار عنصر کے ہیں اور بارہ سوراخ یعنی دونوں کان، دونوں آنکھ، سوراخ ناک، دونوں پستان، فرج، دبر، ناف اور منہ نمونہ بارہ بروج آسمان کے ہیں اور اعضا جیسے کہ مغز، ہڈی، اعصاب، گوشت، جلد، بال اور ناخن مثل ستاروں کے ہیں۔ دماغ، کبد، طحال، پھیپھڑا، دونوں گردے، دونوں آنتیں، دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں اور بطن مثل سیاروں کے ہیں اور دل مثل آفتاب کے اور حرکت انسان کی مثل دوران کواکب اور افلاک کے، حضور مثل طلوع کے، غیبوبت مثل غروب کے، استقامت مثل استقامت کواکب کے، توقف اور رجوع انسان مثل توقف اور رجوع کواکب کے اور

افلاک کے، جاہ اور رفعت مثل شرف آفتاب کے اور عکس اس کا مثل ہبوط (اوندھا) کے، سرعت (جلدی) مثل قمر کے، کتابت مثل عطارد کے، مطرب مثل زہرہ اور قاضی مثل مشتری کے ..... پس انسان کا جسم مثل زمین، عظام (ہڈیاں) مثل جبال (پہاڑ)، بطن (پیٹ) مثل بحر (دریا)، عروق (رگیں) مثل نہروں کے، مغز (گودا) مثل معدن کے، قدام (آگے) مثل مشرق کے، خلف (پیچھا) مثل مغرب کے، یمن (داہنا) و یسار (بایاں) مثل جنوب و شمال کے، انفاس (سانس) مثل ریاح یعنی ہواؤں کے، صوت (آواز) مثل رعد، قہقہہ (ہنسی) مثل صواعق (بجلیاں) کے، رونا مثل باراں (برسنا) کے، غم مثل ظلمت، نوم (سونا) مثل موت، بیداری مثل حیات، صبا (بچپن) مثل ربیع کے، شباب (جوانی) مثل صیف (گرمی) کے، کہولت مثل خریف اور شیخوخت مثل شتا (جاڑا) کے اور نشو ونما وغیرہ مثل نباتات کے ہیں۔ اسی طرح تمامی حیوانات کے خواص جیسے کہ قہر اور غلبہ درندوں کا، تملق (خوشامد) کتے اور بلی کا، حیلہ عنکبوت (مکڑی) کا، شجاعت (جوانمردی) شیر کا، جبن (نامردی) خرگوش کا، اُنس حمام (کبوتر) کا، سخاوت دیک (مرغی) کا، مکر لومڑی کا، عزت فیل (ہاتھی) کا ہے وغیرہ وغیرہ نیز جسد میں وہم مقام عزرائیل، ہمت مقام میکائیل، عقل مقام جبرئیل، قلب مقام اسرافیل اور فکر مقام باقی ملائکہ کا ہے۔

انفاس الصادقہ نیت خالص مراد ہے جو ریا وغیرہ سے پاک ہو۔

انفعال کمال ظہور ذات مع التشبیہ کو کہتے ہیں کہ عالم اجسام ہیں۔

انگشت صفت احاطت (یعنی احاطہ کرلینا یا گھیرے میں لے لینا) مراد ہے۔

انمحاق تجلی کے نور سے سالک کی ظلمت بالکل محو ہوجانے کو کہتے ہیں۔

انہی النہایات تعین اول مراد ہے۔

اـ و

اوباش اصطلاح میں اوباش وہ شخص ہے جو سوائے ذات حق کے غم اور ثواب اور عقاب کی پروا نہ کرے۔

اوتاد یہ چار اولیا ہیں جو روئے زمین میں چہار سمت میں مقرر ہیں کہ حفاظت ان جہات کی انھیں سے متعلق ہے۔ ان میں سے ایک کا نام عبدالحی ہے کہ جو سمت مشرق میں مقرر ہیں دوسرے کا نام عبدالحلیم ہے جو سمت مغرب میں مقرر ہیں تیسرے کا نام عبدالقادر ہے کہ سمت جنوب میں مقرر ہیں چوتھے کا نام عبدالمجید ہے کہ جو سمت شمال میں مقرر ہیں اور یہ محل نظر حق تعالٰی کے ہیں خاصۂ حفاظت عالم کے لیے۔

اُوتار خالد حسن قادری کے مطابق :او: اوپر، تری، اترنا سنسکرت کا لفظ اردو میں مستعمل ہے اس کا اردو تلفظ واؤ کے سکون سے ہے۔ سنسکرت میں الف اور واؤ دونوں پر زبر ہے۔ اَو کا مطلب ہے اوپر اور تری سے مراد اترنا، اوپر سے نیچے اترنا، اوپر سے نیچے اترنا، حلول کرنا، اہلِ ہنود کے عقیدے کے مطابق خدا کا انسانی روپ یا کسی اور جسم ظاہری میں جلوہ گر ہونا، ایسے اوتار دس ہیں 1۔ مچھ، 2۔ کچھ، 3۔ بارا، 4۔ نرسنگھ، 5۔ بامن، 6۔ پراشورام، 7۔ رام چندر، 8۔ کرشن، 9۔ بودھ، 10۔ کلکی

(نوٹ : خالد حسن قادری کو سہو ہوا ہے اور انھوں نے کلنکی لکھ دیا ہے۔ صحیح لفظ کلکی ہے۔ {ش۔ط})

اوتار، کلکی اوتار: خدا کے انسانی جسم میں مبعوث ہونے کا عقیدہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے مگر راقم الحروف (شمیم طارق) نے ہندو دانشوروں کے مختلف حوالوں سے ایک دوسرے مطلب کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ اس کے ہی لفظوں میں :

''ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے نے اپنی تصنیف '' کلکی اوتار'' میں پیغمبر اعظم و آخر حضرت محمد بن عبداللہ ﷺ کو کلکی اوتار یعنی نبی آخر الزماں ثابت کرتے ہوئے اوتار کا جو مفہوم بتایا ہے، وہ مفہوم بالکل وہی ہے جو لفظ نبی، رسول یا مرسل کا ہے۔

''اوتار لفظ حرفِ سابقہ'' او'' کے ساتھ'' ترٗ'' مادہ میں ''گھن'' لاحقہ کی ترکیب سے بنا ہے ۔ اوتار لفظ کے معنی ہیں'' زمین پر آنا''، ''ایشور کا اوتار'' جملہ کے معنی یہ ہوتے ہیں ''لوگوں کو خدا کا پیغام سنانے والے بزرگ کا زمین پر مبعوث ہونا۔''

اللہ ہر شئے پر محیط ہے ۔ اس کا کسی متعین مقام پر رہنا اور وہاں سے کہیں جانا آنا، گویا اس غیر محدود کو محدود قرار دینا ہے وہ جہاں جس شان سے چاہتا ہے اپنے نور کو عیاں کرتا ہے اور جہاں وہ نہ چاہے عیاں نہیں ہوتا ہے .....

..... '' ایشور کا اوتار'' اس جملے میں لفظ '' کا'' اضافی ہے۔ واضح ہے کہ ایشور سے وابستہ وجود کا نزول۔ ایشور سے وابستہ کون ہوسکتا ہے؟ اس سے وابستہ اس کا بندہ ہی ہوتا ہے۔ رگ وید میں ایسے شخص کو ''کیری'' کہا گیا ہے ۔ کیری لفظ کے معنی ''ایشور کی تعریف کرنے والا'' کے ہوتے ہیں۔

اور عربی میں اس کا ترجمہ" احمد" ہوتا ہے ۔اشکال یہ ہے کہ اس طرح تو جتنے بھی اللہ کی تعریف کرنے والے ہیں کیا سبھی احمد کہلائیں گے؟ لیکن مسئلہ ایسا نہیں ہے ،اللہ کی مخصوص یعنی سب سے بڑھ کر تعریف کرنے والے پر لفظ ''کیری'' یا ''احمد'' لفظ صادق آتا ہے۔ آدمؑ بھی اللہ کی تعریف کرنے والے تھے مگر ان کا نام احمد نہیں ہوا، اور جو لفظ جس وجود کے لیے مشہور ہو جاتا ہے اس سے اسی وجود کا علم ہوتا ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ اللہ سے وابستہ ہر شخص کیری (احمد) نہیں ہوسکتا یہاں ہمیں نبیوں اور اوتاروں کی تاریخ بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف آخری اوتار(خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم) کا ذکر کرنا مقصود ہے ۔ میں یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ سنسکرت زبان میں" اوتار" انگریزی میں"پرافٹ'' اور عربی زبان میں'' نبی'' دنیا کے نجات دہندہ کو کہتے ہیں۔ ہر ملک و قوم کے لیے علاحدہ علاحدہ اوتار ہوئے ہیں کیونکہ ایک اوتار (نبی) سے تمام ملکوں و قوموں کی بھلائی غیر متوقع ہے لیکن آخری اوتار(خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم) کی بات دیگر ہے کیونکہ جب اس کا ظہور ہوا ہے تب اس کا دین تمام ادیان میں طاری و ساری ہوگا۔''(ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے، کلکی اوتار محمد صاحب، مطبوعہ: سارسوت پرکاش سنگھ، پریاگ)

اس مفہوم کے سامنے آجانے کے بعد یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سری کرشن یا کسی دوسری شخصیت کو (جو اوتار سمجھی جاتی ہے) مخلوق کی شکل میں خالق سمجھنا ہندوؤں کے حقیقی عقیدہ اور ویدوں کی تعلیمات کے خلاف ہے ۔صوفیوں

کے دل میں یہ حقیقت پہلے منکشف ہوئی اور انھوں نے کرشن کی کتھا سنائی یا کرشن کی محبت کے راگ چھیڑے مگر ہر حال میں اپنے عقیدۂ توحید کو بچائے رکھا اور بالآخر ان کے اس طرزِ عمل نے ہندوؤں کو بھی حق شناسی کی دعوت دی اور وہ لفظ" اوتار" کے حقیقی مفہوم کی تلاش و جستجو میں لگ گئے۔ یہ تلاش و جستجو ان کی فطرت سے بھی ہم آہنگ تھی کیونکہ بہت سے معبودوں کو پوجنے کے باوجود خدائے واحد کا عقیدہ ان کے لاشعور میں موجود تھا۔ پنڈت منوہر لال زتشی لاشعور کی اسی آواز کی بنیاد پر ہندوؤں کو مشرک قرار دیے جانے کو غلط کہتے تھے۔ انھی کے لفظوں میں:

اس جگہ شاید یہ ظاہر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ گو ہندو مختلف دیوی دیوتاؤں کو پوجتے ہیں لیکن ان کو مشرک سمجھنا غلطی ہے۔ ویدوں میں ایک رشی نے کہا ہے:" ایک ہستی ہے جس کو لوگ مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں۔ کوئی اگنی کہتا ہے، کوئی یم، کوئی ترشون۔" کوئی ہندو ایک سے زیادہ خدا کو نہیں مانتا۔ اسے کسی نام سے پکارے، ایشور کہیے، یا بھگوان کہیے، یا پرماتما کہیے، وہ ایک ہی ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ جاہل سے جاہل گنوار سے بھی آپ پوچھیے تو وہ یہی کہے گا کہ دیوی دیوتاؤں کو وہ مانتا ہے، اوتاروں کی کتھائیں سنتا ہے، گاؤں میں پیپل کے درخت کے نیچے پتھروں کو پوجتا ہے مگر وہ خوب سمجھتا ہے کہ دیوی دیوتاؤں سے، اوتاروں اور پتھر کے ٹکڑوں سے الگ اور پرے ایک ہستی ہے جو سب سے افضل ہے، جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے، جس کو

آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں، جو دماغ میں نہیں سماسکتی اور جس کی ہر شخص اپنے اپنے طریقے سے پرستش کرتا ہے۔'' (پنڈت منوہر لال زتشی، کبیر صاحب، الہ آباد 1930 ص26 تا 46)
ساری غلط فہمیاں'' اوتار'' کے اس مفہوم سے پیدا ہوئی تھیں جس کو حقیقت الہیہ کے کسی جاندار کی شکل میں ظہور کو قرار دیا گیا تھا اور ثبوت کے طور پر گیتا کے اس باب کو پیش کیا جاتا تھا جس میں شری کرشن سے کہلوایا گیا ہے کہ
''میں پیدائش سے بالاتر، لافانی، سب جانداروں کا پروردگار ہوتے ہوئے بھی اپنی فطرت کے مطابق خود اپنی مایا سے پیدا ہوا۔ اے بھارت (سری ارجن) جب کبھی حق کو زوال آتا ہے اور باطل کو فروغ ہوتا ہے تو میں نمایاں ہوجاتا ہوں۔''
(شریمد بھگوت گیتا، مترجمہ اردو، حسن الدین احمد، نئی دہلی1975، ص38 تا 39)
لیکن'' اوتار'' کا ایک نیا مفہوم سامنے آنے کے بعد (جس میں ''اوترت ہونے'' کا بھی وہی مفہوم بتایا گیا ہے جو پیغمبروں کے مبعوث کیے جانے کا ہے۔) غلط فہمیوں کے برقرار رہنے کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔ امید ہے کہ آئندہ اس مفہوم کی قبولیت میں بتدریج اضافہ ہوتا جائے گا اور صوفیہ نے ''سری کرشن'' کے لباس بشری میں خدا ہونے کے بجائے'' خدا رسیدہ بزرگ'' یا ''حقیقتِ حق کی علامت'' ہونے کا جو تصور پیش کیا ہے وہ تصور قبول عام حاصل کرتا جائے گا۔(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 133 تا 136)

اودھو لفظی معنی میں اودھوت اس کو کہتے ہیں جو تجرد کی زندگی گزار رہا ہو یعنی جس کی بیوی نہ ہو اور وہ علائق دنیا سے آزاد ہو۔ شری کرشن کے لیے یہی لفظ استعمال ہوا ہے۔ کبیر نے یہ لفظ ناتھ پنتھی جوگیوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ کبیر اپنی ایک نظم میں کہتے ہیں سہج اوستھا یعنی فطری انداز حاصل ہونے پر سادھک سادھنا کرنے والا اودھوت بن جاتا ہے۔" اے میرے چت وہاں چل کر وشرام کر جہاں سورج اور چاند کی بھی رفتار نہیں ہے، جہاں ابتدا بھی نہیں انتہا بھی نہیں اور وسط بھی نہیں، جنم بھی نہیں، مرن بھی نہیں، اپنا بھی نہیں، پرایا بھی نہیں، جو مہا سکھ ہے، جو سہج اوستھا ہے۔"

اوسط مراتب التجرید صفات حق کو کہتے ہیں۔

اوسط التجلیات تجلی صفاتی کو کہتے ہیں۔

اول مرتبہ ذات کو کہتے ہیں جس میں تمام صفات مندمج ہیں اور ایک دوسرے سے ممتاز نہیں۔ مندمج ہونے یا اندماج کا مطلب کسی چیز میں یا کسی چیز کی ماہیت میں شریک ہو کر ایک ہو جانا ہے۔

اولیا قرب حق میں پہنچنے والوں کو کہتے ہیں۔ یہ لوگ اسفل سے اعلیٰ کی طرف عروج کرتے ہیں۔ ذات حق کے قریب ہوتے اور اسرار حق کو پاتے ہیں۔

اـ ہ

اہل تجرید ان لوگوں کو کہتے ہیں جو خواہش نفسانی سے مجرد ہوں اور لذات نفسانی سے علاحدہ۔

اہل ذوق ان لوگوں کو کہتے ہیں جو تجلیات میں مستغرق ہیں۔

ا ۔ ی

ایاز معشوق مجازی کو کہتے ہیں۔

ایثار اس سے مراد ہے کہ جو کچھ ہو سب بخش دے اور اپنے کو خدا کے حوالے کردے۔ اپنی کوئی چیز نہ رکھے سب ہی حق کی ہو جیسا کہ تھی۔

ایجاد اعیان ثابتہ اور عالم میں وجود حقیقی کے ظہور کو کہتے ہیں۔

ایقان صوفی عارف کے واسطے یہ ایک مرتبہ ہے اور اس واسطے اس سے بلند اور کوئی مرتبہ نہیں وہ یہ ہے کہ یقین کرے کہ حق کی ذات ہر شے میں ہے اور اس میں محویت حاصل کرے۔

ایمان یہ مقتضیات اسمائے جمالیہ سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں، تقلیدی اور تحقیقی۔ تقلیدی عام مومنین کو حاصل ہے جو ایک دوسرے کو دیکھ کر ایمان لاتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ حق تعالیٰ کون ہے اور کہاں ہے اور کیسا ہے اور احکام شرعی برابر بجالاتے ہیں۔ یہ ایمان جائز ہے اور سبب ہے دخول جنت کا۔ ایمان تحقیقی جو اولیا اللہ کو حاصل ہے وہ یہ ہے کہ تمام عالم نیست اور نابود اور عدم بالذات اور اعتبار محض ہے اور حق تعالیٰ کو ہست اور موجود بالذات جانتے ہیں۔ ''صاحب مطالب رشیدی'' نے لکھا ہے کہ خواجہ محمد پارسا کی تحقیق کے مطابق ایمان ''واقفیت کی مقدار ہے جو حق کے ساتھ ہو۔''

ایمانِ حقیقی شک کے بغیر وحدانیت حق کی تصدیق۔ یہ اس وقت میسر ہوتا

ہے جب اپنی فنا سے بقائے حق محقق ہو اور عین وحدت ہو۔

ب۔ ا

با اشارہ ہے اول موجودات کی طرف۔

باب الابواب سلوک میں طالب صادق کا تمام گناہوں سے توبہ کرنا مراد ہے۔ توبہ کے تین طریقے ہیں۔ اول طریقۂ اخیار ہے کہ جو کثرت سے صوم وصلوٰۃ اور تلاوتِ قرآن شریف اور حج اور زکوٰۃ کے اعمال سے زمان طویل میں واصل بحق ہوتے ہیں دوسرا طریقہ ابرار کا ہے اور وہ صاحب مجاہدہ اور ریاضات ہیں۔ یہ بھی بعد زمانہ طویل واصل الی اللہ ہوتے ہیں تیسرا طریقہ قادریہ، نقشبندیہ، چشتیہ اور شطاریہ وغیرہ کا ہے یہ لوگ ریاضت میں مشغول ہوتے ہیں اور خلائق سے نفرت کرتے ہیں۔ یہ لوگ تزکیہ نفس اور تصفیہ قلب اور تجلیہ روح میں مشغول ہوتے ہیں اور کشف اور کرامات کی طرف بالکل متوجہ نہیں ہوتے اور موتوا قبل ان تموتوا (مروتم اپنے نفس سے، قبل اس کے کہ مارے جاؤ تم اپنی موت سے) میں معروف رہتے ہیں اور جلد واصل ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ ان دونوں طریقوں سے اقرب ہے اور اس کے دس اصول ہیں۔ اول توبہ ہے یعنی باہر آنا طالب کا ہر مطلوب سے جو ماسوا اللہ ہے جیسے کہ وقت موت کے ہوتا ہے۔ دوسرا زہد یعنی ترک کرنا دنیا و مافیہا کا جیسا کہ وقت موت کے ترک کرتا ہے۔ تیسرے توکل ہے یعنی ترک کرنا اسباب ظاہری کا جیسے وقت موت کے ترک ہوتا ہے چوتھے قناعت ہے۔ قناعت کہتے ہیں ترک

ہونا شہوات اور خواہشات نفسانی کو۔ پانچویں عزلت ہے یعنی انقطاع خلائق سے۔ چھٹے توجہ الی اللہ اور اعراض ماسوا اللہ سے ہے، ساتویں صبر ہے یعنی ترک کرنا حظوظ نفسانیہ کو مجاہدہ سے۔ آٹھویں ذکر ہے یعنی ترک کرنا ذکر غیر حق تعالی کو۔ نویں مراقبہ ہے یعنی ترک کرنا اپنی قوت کو اور فنا کرنا اپنے کو حق میں۔ دسویں رضا ہے یعنی ترک کرنا رضائے نفس کو اور رضائے حق کے ساتھ اپنے کو حق کے سپرد کرنا۔ طالب کو چاہیے کہ اپنی عمر عزیز گراں مایہ غنیمت جانے اور موافق ان ابواب کے عمل کرے اور دل کو کدورتوں سے پاک و صاف کر کے وصال معشوق حقیقی کی لیاقت حاصل کرے۔

بادِ صبا ان نفحات کو کہتے ہیں جو شرق روحانیت مرشد سے فضائے قلب سالک پر آتے ہیں اور اس کو مست و بیخود کرتے ہیں۔

بادہ مستی حقیقی اور اس جذبۂ محبت و عشقِ الٰہی کو کہتے ہیں جو عالم غیب سے سالک کے قلب پر وارد ہوتا اور اس کو مست کرتا ہے۔

بادہ فروش پیر کامل کو کہتے ہیں۔

باد یمانی نفس رحمانی کو کہتے ہیں۔

باران فیض رحیمی کا سالک کے دل پر نازل ہونا مراد ہے۔

بارقہ اس لمعان نوری کو کہتے ہیں کہ جو سالک کو دکھائی دیتا ہے اور جلد ہی فرد ہو جاتا ہے۔ ہندی میں اس کو چکاچوندھ کہتے ہیں۔

بازگشت کے معنی رجوع ہونا اور پھرنا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قدرے ذکر کے بعد تین یا پانچ بار مناجات کی طرف حضورِ دل سے رجوع کرے اور یہ دعا کرے "اے رب میرے! تو

ہی میرا مقصود ہے میں نے دنیا اور آخرت کو تیرے ہی واسطے چھوڑا اپنی نعمت کو مجھ پر پورا کر اور مجھ کو پورا وصال نصیب فرما۔" سالک کے واسطے یہ شرط عظیم ہے۔ سالک کو چاہیے کہ اس سے غفلت نہ کرے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ میں نے جو کچھ پایا اسی کی برکت سے پایا۔ اہل سلوک اور اہل عرفان کی بازگشت میں فرق ہے۔ اہل سلوک کی بازگشت یہ ہے کہ اسم آخر سے اسم اول کی طرف رجوع کریں اور مرتبہ طبیعت سے مرتبہ حقیقت کی طرف عروج کریں اور اسی کو سیر الی اللہ کہتے ہیں اور اہل عرفان کی بازگشت یہ ہے کہ بعد فنائے کامل ومحویت تام جس کو محق و محق کہتے ہیں بقائے حقیقی سے باقی ہوکر وجود باری کا سریان صفات حقیہ میں مشاہدہ کریں۔ اسی کو سیر فی اللہ کہتے ہیں اس کے بعد خلق کی طرف نزول کریں اور ہر ہر ذرہ میں وجود کی سرایت اور وحدت فی الکثرۃ اور کثرۃ فی الوحدت بنظر عین الیقین و حق الیقین ملاحظہ فرمائیں اور اسی کو سیر باللہ و مع اللہ کہتے ہیں۔ مصطلاحات نقشبندیہ میں بازگشت یہ ہے کہ جتنی بار ذاکر زبان یا دل سے کلمہ طیبہ کہے اس کے بعد ہی اسی وقت یہ کہے کہ خداوند میرا مقصود تو ہے اور تیری رضا ہے۔ بازگشت کا یہ کلمہ ہر نیک و بد خطرہ کی نفی کرتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر خالص ہوجائے۔ اگر مبتدی ذکر کرنے کی ابتدا میں کلمہ بازگشت سے اپنے میں صدق نہ پائے تو بھی اسے ترک نہ کرے کیونکہ رفتہ رفتہ آثار ظاہر ہوجاتے ہیں۔

صاحب "مطالب رشیدی" کے مطابق "بازگشت" یہ ہے کہ

''جتنی بار ذاکر زبان یا دل سے کلمہ طیبہ کہے اس کے بعد ہی
اسی وقت یہ کہے کہ خداوندا میرا مقصود تو اور تیری رضا ہے۔
یہ بازگشت کا کلمہ ہر نیک و بد خطرہ کی نفی کرتا ہے تا کہ اس کا
ذکر خالص ہو جائے اور اس کا سر ماسوا سے فارغ ہو جائے۔''

بازو　اعمالِ سالک کو کہتے ہیں کہ جو نفسانیت سے مبرا و معرا ہوتی ہے۔

بازی　توجہ خالص اور جذبہ حقانی کو کہتے ہیں جس کے سبب سے سالک کا دل متغیر نہیں ہوتا اور وہ طلب حق میں استوار اور سرگرم رہتا ہے۔

باطل　ماسوا اللہ کو کہتے ہیں اور وہ عدم ہے اس لیے کہ درحقیقت سوائے حق کے اور کسی کا وجود نہیں۔

باطن کل الحقائق　مرتبہ وحدت کو کہتے ہیں اس واسطے کہ کوئی تعین اس کے قبل نہیں ہے اور یہی مرتبہ وحدت باطن ہر حقیقۃ الٰہیہ اور کونیہ کا ہے۔

باطن اطلاق ظاہر الوجود　تجلی اول کو کہتے ہیں کیونکہ اس میں ظہورِ ذات بنفسہ لنفسہ ہے۔

باطن العوالم　مرتبہ احدیت کو کہتے ہیں یہی مرتبہ حضرت احدیۃ الجمعیۃ کا ہے جو حقیقتاً احمدیہ کے واسطے خاص ہے اسی مقام کو مقام او ادنیٰ اور غایۃ الغایات اور نہایۃ النہایات بھی کہتے ہیں۔

باطن الوجود الظاہری　اعیان ثابتہ کو کہتے ہیں اسی کو باطن الممکنات بھی کہتے ہیں اس لیے کہ یہی حقائق ممکنات کے ہیں جو علم حضرت میں ہیں۔

باطن الوجود الباطنی　ان شیون کو کہتے ہیں جو مندرجہ فی الوحدۃ ہیں اور یہ اعیان کی اصل ہیں۔ فیض اقدس سے یہی مراد ہیں اور فیض مقدس سے اعیان ثابتہ ہیں۔

بالغ سے مراد وہ مرید صادق ہیں کہ جو اپنی خودی اور خودنمائی سے بالکل علاحدہ ہوں۔ یہی بلوغ طریقت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الشریعة اقوالی (الحدیث) (شریعت میرے اقوال ہیں) اور ان چہار مراتب کا بلوغ جداگانہ ہے شریعت کا بلوغ شہوات کا پیدا ہونا ہے اور طریقت کا بلوغ شہوات سے علاحدت ہونا ہے اور حقیقت کا بلوغ توحید میں پختگی ہے یعنی بجز وجود حق کے دوسرا نظر میں نہ آنا اور معرفت کا بلوغ کثرت فی الوحدہ میں ماہیات اشیا کا ادراک کرنا اور ان میں سریان وجود کو حق الیقین سے ملاحظہ کرنا ہے۔

بام سے مراد محل تجلیات ہے۔

بامداد سے مراد موہومات کا فنا ہونا ہے۔

ب۔ت

بت سے مراد مقصود اور مطلوب حقیقی بھی ہے اور انسان کامل بھی۔ بت ترسا بچہ حقیقت محمدی کو کہتے ہیں۔

بت ترسا بچہ نور محمدی کو کہتے ہیں کہ مصدر کل مراتب خلقیہ اور کونیہ کا ہے من حیث الحقیقۃ اور جامع جمیع شیون ذاتیہ کا ہے من حیث الاظہار اور من حیث الظہور متجلی ہے ہر حسن دل آویز وصورت دلکش میں کہ اس کی طرف ناظر بے اختیار متوجہ ہوتا ہے۔ جس طرح لوہا کھنچتا ہے مقناطیس کی طرف بوجہ مناسبت فی الاصل کے۔

بتخانہ و بتکدہ عارف کامل کے باطن کو کہتے ہیں کہ جس سے وہ برابر افاضۂ فیض کیا کرتا ہے اور شیون تنزیہی اور مظاہر تشبیہی کا مخزن ہے۔

ب۔ د

بدلا سے مراد سات اولیا ہیں ہر ایک ان میں سے جب اپنی جگہ سے سفر کرتا ہے تو اس جگہ اپنا جسم اپنی صورت میں چھوڑتا ہے تا کہ کسی کو یہ نہ معلوم ہو سکے وہ کہیں چلا گیا اور سوائے ان کے اور کوئی اس طرح بدلتا نہیں اور بدل کو بدیل بھی کہتے ہیں۔

بدنہ نفس امارہ کو کہتے ہیں۔

ب۔ ر

برافشاندن زلف رفع تعینات کی طرف اشارہ ہے یا یہ کہ اس سے اشارہ ہے حجاب تعینات اختیار کرنے کی طرف کیونکہ جب زلف بکھر جائے گی تو تعینات میں پہناوہ ہوگا اگر بر افشاندن کے معنی الٹ دینے، کے لیے جائیں تو رفع تعینات صحیح ہے۔

برابط اس سے مراد ذوق وشوق حقیقی ہے۔

برزخ لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو خواہ وہ چیز ان دونوں چیزوں سے مناسبت رکھے یا نہ رکھے جیسے اعراف برزخ ہے درمیان بہشت و دوزخ کے یا درمیان بہائم اور انسان کے بندر برزخ ہے۔ اصطلاح صوفیہ میں برزخ کئی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ عالم مثال برزخ ہے درمیان عالم شہادت یعنی ظاہر اور عالم ارواح یعنی باطن کے۔ دوسرے یہ کہ دل برزخ ہے درمیان روح اور مضغہ کے تیسرے یہ کہ صدر برزخ ہے درمیان دماغ اور دل کے چوتھے یہ کہ وحدت یعنی حقیقت محمدی برزخ ہے درمیان احدیت اور واحدیت کے اسی برزخ کو برزخ البرازخ اور

برزخ کبریٰ اور برزخ اعظم اور برزخ اکبر اور برزخ اول بھی کہتے ہیں کہ جو درمیان ذات اور صفات اور ظہور اور اخفا کے واقع ہے۔ پانچویں یہ کہ علم برزخ ہے درمیان عالم اور معلوم کے۔ یہی اشارہ حقیقت محمدی کی طرف ہے۔ چھٹے یہ کہ اسما برزخ ہیں درمیان اعیان ثابتہ اور وجود کے اور برازخ جو مذکور ہوئے بطور کلی کے ہیں بلکہ برزخ ہر ہر فرد عالم میں ہے۔ نیز برزخ سے مراد ہے صورت مرشد کا تصور کرنا اور اس سے اخذ فیض کرنا۔

برق اس لمعان نور کو کہتے ہیں جو سالک کے دل پر وارد ہوتا ہے اور پھر پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وہی نور خود سالک کو سیر الی اللہ کی طرف متوجہ رکھتا ہے۔

بروز بروز کے معنی ظاہر ہونے کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد ہے کسی صورت میں اس طرح پر ظاہر ہونا کہ اصلی حالت میں کوئی تغیر و نقصان نہ واقع ہو اور یہ حق انبیا و اولیائے کاملین کے ساتھ مخصوص ہے۔

برہم زدن چشم اشارہ ہے عدم توجہی کی طرف کہ جو قیامت سے عبارت ہے یعنی حق کی توجہ عالم کی طرف نہ رہنا۔

برہما ہندو "تری مورتی" کے پہلے دیوتا کا نام ہے جن کے بارے میں ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ انھوں نے دنیا کو پیدا کیا۔ برہما کو جگدیشور، اُت پادک، پرجاپتی اور ودھاتا کے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ مہابھارت کے بیان کے مطابق برہما وشنو کی ناف سے پیدا ہوئے جہاں سے ایک کنول کا پھول باہر نکلا۔ اس لیے ان کا نام نابھی جا اور

سرو جن بھی ہے۔ وہ اپنی برکتوں سے دیوتاؤں کو بھی نوازتے ہیں اور ان کے دشمنوں کو بھی۔ شیودھرم میں برہما کا خالق مہادیو یا رُدر (شیو) کو مانا جاتا ہے اس لیے برہما شیولنگ کی پوجا کرتے ہوئے مانے جاتے ہیں۔

رامائن کے بیان کے مطابق پہلے صرف پانی تھا جس سے زمین کی تشکیل ہوئی۔ اس پانی سے برہما ظاہر ہوئے جنھوں نے سور کا حیوانی قالب اختیار کرکے زمین کو اوپر اٹھایا اور اپنے بیٹوں، رشیوں اور منیوں کے ساتھ ساری دنیا کی تخلیق کی۔

برہما جب دنیا کی تخلیق کرتے ہیں تو وہ صرف ایک دن باقی رہتی ہے مگر ایک دن دو ارب سولہ کروڑ سال کے برابر ہوتا ہے۔ اس طول طویل دن کے خاتمے پر دنیا آگ سے تباہ ہوجاتی ہے لیکن رشی، منی، دیوتا اور عناصر باقی بچ جاتے ہیں۔ پھر برہما دوبارہ دنیا کی تخلیق کرتے ہیں اور تباہی اور تخلیق نو کا یہ عمل یا سلسلہ برہما کی عمر کے (دو ارب سولہ کروڑ × 365 × 100) سو سال تک جاری رہتا ہے۔ سو سال کے بعد برہما بھی ختم ہوجاتے ہیں، سارے دیوتا، رشی، منی بھی ختم ہوجاتے ہیں اور کائنات اپنے عناصر کی شکل میں منتشر ہوجاتی ہے۔

برہمہ

حقیقی وجود یا حقیقت حق جو ہر جگہ اور ہر شئے میں ہے۔ پروفیسر گوپی چند نارنگ کے لفظوں میں:

''اپنشدوں نے اصل ہستی حقیقتِ مطلقہ کو قرار دیا ہے اور اسے برہمہ کہا ہے جس تک عقل و ادراک اور خیال و گمان کی رسائی نہیں۔اس کا عرفان محدود ذہنی قوت سے نہیں بلکہ مذہبی

وجدانی سطح پر ہوسکتا ہے ۔ برہمہ ہر قسم کی صفات اور تعینات سے وراء الورا ہے ۔ وہ موضوع کلی ہے ۔اس کے دو پہلو ہیں، موضوع اور معروض۔ ایک روح انسانی اور دوسرا روح کائنات ہے ۔ پہلے کو آتما اور دوسرے کو برہما کہا گیا ہے ۔ آتما نہ حواس میں ہے نہ شعور میں بلکہ یہ وہ شعور کلی ہے جو ہر فرد کے شعور میں کارفرما ہے ۔ ایسے ہی برہما (روح کائنات) کی نوعیت مادی یا وجودی نہیں۔ آتما اور برہما دونوں کا منبع و ماخذ موضوع کلی یعنی برہمہ ہے ۔ چنانچہ عالم صور وظواہر میں ہر طرف برہمہ یعنی حقیقت کلی جاری و ساری ہے جسے اپنشد نے ان دو مقولوں کی مدد سے سمجھایا ہے۔ ''آہم برہمہ اسمی'' (Ahma\) (میں برہمہ ہوں) اور تت توم اسی (t<vamaisa) (یہ سب تم ہو) یعنی ہستی مطلق اور انسان اور کائنات کے درمیان ایک ہی بنیادی رشتہ ہے۔ ان تینوں کا فرق جو ہمیں عالم رنگ و بو میں نظر آتا ہے محض اعتباری ہے، حقیقی نہیں۔ حقیقت ایک ہی ہے جو ہر جگہ اور ہر کہیں موجود ہے۔ سوائے اس کے سب فریب ادراک ہے۔''(اردو غزل کے نظریاتی پہلو، آج کل، نومبر 2003،ص3)

ب ۔ ذ

بذل جو کچھ اپنے پاس ہو سب خدا کی راہ میں خرچ کرڈالنے کو بذل کہتے ہیں۔

ب۔ س

بستان وجودِ سالک کو کہتے ہیں اور صفت بساطت یعنی محل کشادگی کو بھی کہتے ہیں۔

بسط سیر الی اللہ میں کشائش قلب کو کہتے ہیں بخلاف قبض کے یعنی سیر کے وقت سالک عارف کے قلب پر حالات وارد ہوتے ہیں جیسے غلبہ محبت و عشق ہونا اور معشوق حقیقی کی یاد میں ذوق وشوق و سرور رہنا اور معارف الٰہیہ کا ادراک ہونا کہ یہی ترقی باطن ہے اس کے برخلاف قبض میں طبیعت منقبض رہتی ہے اور اکثر معشوق حقیقی کی یاد سے غفلت ہوجاتی ہے لیکن سلوک میں محض قبض یا فقط بسط سالک کے لیے مذموم ہے بلکہ سالک کے لیے یہ دونوں امر بمنزلہ بازوؤں کے ہیں انھیں دونوں بازوؤں سے سالک اپنے معشوق حقیقی کی طرف پرواز کرتا ہے اور سالک کو چاہیے کہ جو کچھ اس کے دل میں انوار اور اسرار آئیں وہ ظاہر نہ کرے۔

دیکھیے: قبض و بسط

بسیط جمال حق کا تمام اشیا میں شہود مراد ہے کہ ہر شے عین ذات معلوم ہو۔

بسے خرابی اصطلاح میں محبوب کے عشق میں عاشق کے مستغرق ہونے کو کہتے ہیں۔

ب۔ ص

بصیرت دل کی روشنی کو کہتے ہیں کہ جو نورِ قدس سے حقائق اشیا کے ادراک کے واسطے سالک کے دل میں پیدا ہوکر قوت مدرکہ کو

نورانی کر دے اور وہ اس سے کثرت کو وحدت میں اور وحدت کو کثرت میں بغیر کسی مانع کے دیکھے۔ اسی قوت کو حکما قوت عاقلہ نظریہ کہتے ہیں اور جب یہ قوت نور قدس سے منور ہوجاتی ہے اور اس سے حجابات مرتفع ہوجاتے ہیں تو اس کو حکما قوت قدسیہ کہتے ہیں اور یہ قوت بصریہ کے مشابہ ہے جس سے انسان صورت و ہیئت اور ظواہر اشیا کو دیکھتا ہے۔

ب۔ ط

بطون ہویت ذات حق کی طرف اشارہ ہے بعض لوگ عالم مثال سے ذات تک کو بطون کہتے ہیں یعنی عالم شہادت کے بہ نسبت عالم مثال باطن اور عالم مثال سے عالم ارواح باطن اور عالم ارواح سے اعیان باطن اور اعیان سے ذات بحت باطن ہے۔

ب۔ ع

بعد جہل اور غفلت اور حق سے دوری اور عرفان سے نادانی کو کہتے ہیں۔

ب۔ ق

بقا یہ ایک مقام ہے جہاں رویت حق تعالیٰ کے لیے کوئی شے اس کو حاجب نہیں کیونکہ وہ حق کو موجود اور عالم کو معدوم دیکھتا ہے۔

بقا باللہ ایک مقام ہے جہاں سالک عارف کی نظر سے غیریت اُٹھ جاتی ہے اور عارف صفات حق کے ساتھ باقی ہوتا ہے۔ اس

کی بشریت باعث جامعیت کمال اسمائی ہوتی ہے اور جسم روح کی خاصیت لے لیتا ہے۔

صاحب ''کشف المحجوب'' نے بقا اور فنا کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے ..... جو تمھارے پاس ہے وہ فنا ہوجائے گا اور جو اللہ کے پاس ہے باقی رہنے والا ہے۔'' ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ .....'' روئے زمین پر جو کچھ ہے وہ فانی ہے اور تمھارے رب کی عزت و جلال والی ذات باقی رہنے والی ہے۔'' علم زبان میں فنا و بقا کے معنی اور ہیں اور اصطلاح طریقت اور زبانِ حال میں اس کے معنی اور ہیں، علمائے ظواہر جس قدر ان کے معنی میں حیران ہیں اتنے اور کسی معنی میں نہیں ہیں۔ لہٰذا بقا کے معنی علم زبان اور اقتضائے لغت میں تین قسم کے ہیں، ایک یہ کہ بقا وہ ہے جس کا ابتدائی کنارہ بھی فنا ہو اور اس کا آخری کنارہ بھی فنا۔ مثلاً دنیا کہ یہ ابتدا میں بھی نہ تھی اور انتہا میں بھی نہ ہوگی اور موجودہ وقت باقی ہے۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ بقا سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب موجود ہوجائے تو پھر وہ فنا ہی نہ ہو۔ جیسے بہشت و دوزخ، جہانِ آخرت اور اس کے رہنے والے۔ تیسرے معنی یہ ہیں کہ بقا نہ آگے معدوم ہو اور نہ پہلے معدوم تھی۔ یہ حق تعالٰی کی ذات قدس اور اس کی صفات ہیں، جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ اپنی قدیم صفات کے ساتھ باقی رہے گا۔ اور دائمی بقا سے مراد اس کا دائمی وجود ہے اور کوئی بھی کسی نوعیت سے اس کی ذات و صفات میں شریک و سہیم نہیں ہے۔

'' فنا'' کا علم یہ ہے کہ تم نے جان لیا ہے کہ دنیا فانی ہے اور

بقا کا علم یہ ہے کہ تم نے جان لیا ہے کہ آخرت باقی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَالْاٰخِـرَۃُ خَیْـرٌ وَّاَبْـقٰی ''آخرت بہتر اور باقی رہنے والی ہے۔

اس آیت میں ابقیٰ کا کلمہ مبالغہ کے لیے ہے کیونکہ آخرت کی عمر کے لیے اس جہان میں فنا نہیں ہے لیکن طریقت کی اصطلاح میں بقائے حال اور فنائے حال سے مراد یہ ہے کہ جہالت کے لیے یقیناً فنا ہے اور علم باقی رہنے والا ہے۔ چنانچہ معصیت فانی ہے اور طاعت باقی۔ بندہ جب اپنی طاعت کا علم حاصل کرلیتا ہے تو غفلت و جہالت معدوم ہوکر بقا کے ذکر میں باقی ہوجاتی ہے۔ مطلب یہ کہ بندہ جب حق تعالیٰ کو پہچان جاتا ہے تو وہ اس کے علم کے ساتھ باقی ہوجاتا ہے اور اس سے جہل فنا ہوجاتا ہے، اور جب سے فنا ہوتا ہے تو وہ غفلت کے ذکر میں باقی ہوتا ہے۔ یہ بیان مذموم قبیح اوصاف کے دور کرنے اور محمود و پسندیدہ اوصاف کے قائم کرنے سے متعلق ہے۔ لیکن خواصِ اہلِ طریقت کے نزدیک یہ مراد نہیں ہے، ان کے اشارات، اصل طریقت میں علم و حال سے متعلق نہیں ہیں وہ فنا و بقا کا استعمال ولایت کے درجۂ کمال کے سوا نہیں کرتے۔

خواصِ اہلِ طریقت کے نزدیک فنا و بقا سے متصف وہ حضرات ہیں جو مجاہدے کی مشقت سے آزاد ہیں اور مقامات کی قید سے اور احوال کے تغیر سے نجات پاکر حصولِ مقصود میں فائز المرام ہوچکے ہیں۔ ان کے دیکھنے کی تمام صلاحیتیں حق تعالیٰ کے دیدار کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ان کے سننے کی تمام قوتیں کلامِ الٰہی کی سماعت کے ساتھ پیوست ہیں اور دل سے

جاننے کی تمام استعداد، اسرار الٰہی کے حصول میں منہمک ہوچکی ہے یہ صاحبانِ ولایت، اپنے اسرار کے حصول میں خود بینی کی آفت کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ سب سے کنارہ کش ہوکر مراد میں ہیں ان کے ارادے فنا ہوچکے ہیں۔ وہ واصل بحق ہوکر ہر دعوے سے بیزار اور ہر لحاظ سے منقطع، کرامتوں سے، محجوب مقامات کو دیکھنے والے ہوتے ہیں اور عین مراد میں آفتوں کا لباس پہننے سے بے مراد ہوتے ہیں اور ہر مشرب سے جدا ہوکر ہر مانوس شے کی انسیت سے علاحدہ ہوتے ہیں۔

"...... " تاکہ ہلاک ہوں تو مشاہدے میں ہلاک ہوں اور زندہ رہیں تو مشاہدے میں زندہ رہیں۔ اس معنی میں مَیں کہتا ہوں کہ .....

"یعنی میں نے فنا کو اپنی خواہش ناپید کرکے فنا کیا ہے۔
ہر امر میں میری خواہش صرف تیری محبت ہے۔
بندہ جب اپنی صفات بشری کو کریدتا ہے تو
وہ بقا کے تمام معانی جان لیتا ہے۔ "

مطلب یہ ہے کہ بندہ وجود اوصاف کی حالت میں جب وصف کی آفتوں سے فانی ہوجاتا ہے تب مراد کی فنا میں مراد کی بقا کے ساتھ باقی ہوجاتا ہے حتیٰ کہ قرب و بعد بھی نہیں رہتا۔ نہ وحشت و اُنس رہتا ہے نہ صحو و سکر۔ نہ فراق نہ وصال رہتا ہے نہ مایوسی و خلع۔ نہ اسما و اعلام رہتے ہیں نہ نقوش و رسوم۔ اس معنی میں ایک بزرگ فرماتے ہیں .....

"میرا مقام اور رسوم دونوں فنا ہوگئے۔
اب نزدیکی اور دوری کچھ نہیں رہی

جب یہ مجھ سے فنا ہوگئے تب میرے لیے ہدایت کی راہ کھلی
اب راہِ حق کا ظہور، بالقصد فنا کے بعد ہے۔"

درحقیقت اشیا کی فنا، ان کی آفتوں سے دیکھے بغیر اور ان کی خواہش کی نفی کے بغیر درست نہیں ہوسکتی۔ جسے یہ خیال ہے کہ اشیا کی فنا، اس چیز کے حجاب میں ہونے کے بغیر درست نہیں وہ غلطی پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ آدمی کسی چیز کو دوست رکھے اور کہے کہ میں اس کے ساتھ باقی ہوں یا یہ کہ وہ کسی چیز سے دشمنی رکھے اور یہ کہے کہ میں اس کے ساتھ فانی ہوں، کیونکہ یہ دونوں صفتیں طالب کی ہیں۔ فنا میں محبت و عداوت نہیں ہے اور بقا میں جمع و تفرقہ کی رویت۔ ایک گروہ کو اس معنی میں غلطی لاحق ہوئی ہے۔ ان کا گمان ہے کہ ذات کے گم ہونے اور وجود کو ناپید کرنے کا نام فنا ہے اور بقا یہ ہے کہ بندے کے ساتھ حق کی بقا مل جائے یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔

میں نے (غیر منقسم) ملک ہندوستان میں ایک شخص کو دیکھا جو تفسیر و تذکیر اور علم و فہم کا مدعی تھا۔ اس معنی میں اس نے مناظرہ کیا۔ جب میں نے اس سے گفتگو کی تو پتہ چلا کہ وہ نہ تو فنا کو جانتا تھا اور نہ بقا کو۔ قدم و حدوث کے فرق کو بھی نہیں جانتا تھا۔ ایسے جاہل قسم کے لوگ بہت ہیں جو فنائے کلیت کو جائز جانتے ہیں حالانکہ یہ کھلی ہوئی ہٹ دھرمی اور مکابرہ ہے۔ کسی چیز کے اجزائے ترکیبی کی فنا اور اس سے ان اجزا کا انفکاک قطعاً جائز نہیں ہے۔ میں ان جاہل، غلط کاروں سے پوچھتا ہوں کہ ایسی فنا سے تمھارا مدعا کیا ہے؟

اگر یہ کہو کہ ذات فنا مقصود ہے تو یہ محال ہے اور اگر یہ کہو کہ وصف کی فنا مراد ہے تو اسے ہم جائز رکھتے ہیں، کیونکہ فنا ایک علاحدہ صفت ہے اور بقا ایک علاحدہ صفت۔ بندہ ان دونوں صفات سے متصف ہوگا۔ اور یہ محال ہے کہ کوئی شخص اپنے سوا کسی دوسرے کی صفت سے قائم ہو۔

نسطوریوں کا مذہب رومی نصرانیوں کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت مریم رضی اللہ عنہا مجاہدے کے ذریعہ تمام ناسوتی صفات کو فنا کرکے لاہوتی بقا کے ساتھ قائم ہوگئیں۔ اور انھوں نے ایسی بقا پائی ہے کہ معبود کی بقا کے ساتھ باقی ہوگئیں، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اسی کا نتیجہ اور ثمرہ ہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عناصر ترکیبی کی بنیاد، انسانی عناصر نہیں کہ انسان کے ساتھ بقا پائیں۔ ان کا تحقق بقائے الوہیت کے ساتھ ہوا ہے لہٰذا ان کے عقیدے کے مطابق وہ اور ان کی والدہ مریم اور اللہ تعالیٰ ایک ہی بقا کے ساتھ باقی ہیں جو کہ قدیم ہے اور حق تعالیٰ کی صفت ہے (معاذ اللہ) یہ سب باتیں ان حشویوں کے قول کے موافق ہیں جو مجسمہ و مشبہ کے قائل ہیں اور حق تعالیٰ کو محل حوادث کہتے ہیں۔ اور قدیم کے لیے صفت حدوث جائز مانتے ہیں۔ (معاذ اللہ)

میں ان سب کے جواب میں کہتا ہوں کہ کیا محدث، قدم کا محل ہوتا ہے؟ کیا قدیم کے لیے حدوث کی صفت ہوسکتی ہے؟ اور کیا حادث کے لیے قدیم صفت بن سکتی ہے؟ اس کا جائز رکھنا دہریوں کا مذہب ہے وہ حدوث عالم کی دلیل کو باطل کرتے ہیں اور اس سے مصنوع اور صانع دونوں کو قدیم

کہنا چاہتے ہیں۔ یا دونوں کو حادث یعنی مخلوق کا ترکب و امتزاج نامخلوق یعنی خدا کے ساتھ اور نامخلوق (خدا) کا حلول مخلوق کے ساتھ بنانا چاہتے ہیں۔ ایسی خرابی و بدنصیبی انھیں کو سزاوار ہو، کیونکہ وہ قدیم کو محل حوادث یا حوادث کو محل قدیم کہتے ہیں۔ لہٰذا مصنوع اور صانع دونوں کو قدیم ہی کہنا چاہیے اور جب دلیل سے ثابت ہے کہ مصنوع حادث ہے تو لامحالہ صانع کو بھی محدث ہی کہنا چاہیے کیونکہ کسی چیز کا محل اس چیز کے عین کی مانند ہوتا ہے۔ جب محل حادث ہے تو چاہیے کہ حال بھی حادث ہو۔ لہٰذا ان سب باتوں سے لازم آتا ہے کہ محدث کو قدیم کہیں یا قدیم کو محدث؟ حالانکہ یہ دونوں ضلالت و گمراہی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ جو چیز کسی دوسرے کے ساتھ متصل و متحد اور ممتزج ہو ان دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ لہٰذا ہماری بقا ہماری صفت ہے اور ہماری فنا ہماری صفت۔ اور ہمارے اوصاف کی خصوصیت میں ہماری فنا ہماری بقا کی مانند ہے اور ہماری بقا ہماری فنا کی مانند ہے اور ہماری فنا ایسی صفت ہے جو ہماری بقا کے ساتھ ایک اور صفت ہے۔

اس کے بعد اگر کوئی فنا سے یہ مراد لے کہ بقا کا اس سے کوئی تعلق نہیں تو یہ جائز ہے اور اگر بقا سے یہ مراد لے کہ فنا کا اس سے کوئی تعلق نہیں تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس کی مراد اس فنا سے غیر کے ذکر کی فنا ہے اور بقا سے حق تعالیٰ کے ذکر کی بقا ہے .....

''جو اپنی مراد سے فانی ہوگیا۔ وہ مرادِحق سے باقی ہوگیا۔''

اس لیے کہ بندے کی مراد فانی ہے اور حق تعالیٰ کی مراد باقی ہے۔ جب تم اپنی مراد سے وابستہ ہوگئے تو تمھاری مراد فانی ہوگی اور فنا کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔ پھر جب حق تعالیٰ کی مراد کے ساتھ متصف ہوگے تو حق کی مراد کے ساتھ باقی ہوگے اور بقا کے ساتھ باقی ہوگے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جو چیز آگ کے غلبہ میں ہوگی اس کے غلبہ کی وجہ سے اس میں بھی وہی صفت پیدا ہوجائے گی جو آگ کی ہے۔ تو جب آگ کا غلبہ اس چیز کی صفت کو دوسری صفت کے ساتھ بدل دیتا ہے تو حق تعالیٰ کے ارادہ کا غلبہ آگ کے غلبہ سے بدرجہ اولیٰ اور بہتر ہے۔ لیکن آگ کا یہ تصرف لوہے کے وصف میں ہے نہ کہ لوہے کی ذات میں؟ کیونکہ لوہا ہرگز آگ نہیں بن جاتا۔

فنا و بقا میں مشائخ کے رموز و لطائف :- فنا و بقا کی تعریف میں ہر بزرگ نے لطائف و رموز بیان کیے ہیں چنانچہ صاحب مذہب حضرت ابو سعید خراز رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ..... "فنا یہ ہے کہ بندہ اپنی بندگی کی دید سے فانی ہو اور بقا یہ ہے کہ بندہ مشاہدۂ الٰہی سے باقی ہو۔"

مطلب یہ ہے کہ افعالِ بندگی کی رویت میں آفت ہے اور بندگی کی حقیقت سے اس وقت روشناس ہوتا ہے جبکہ وہ اپنے افعال کو نہ دیکھے، اور ان افعال کو دیکھنے سے وہ فانی ہو اور فضل الٰہی کی دید سے باقی ہو تاکہ اس کے معاملہ کی نسبت حق کے ساتھ وابستہ ہو نہ کہ اس کے ساتھ، کیونکہ بندہ کے ساتھ جب تک ان افعال کا تعلق رہے گا اس وقت تک وہ

ناقص رہے گا، اور جب حق تعالٰی کے ساتھ اس کی نسبت ہوجائے گی تو وہ پورے طور پر کامل ہوجائے گا۔ لہٰذا جب بندہ اپنے متعلقات سے فانی ہوجاتا ہے تب کمالِ الٰہی سے باقی ہوجاتا ہے۔

حضرت یعقوب نہرجوری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بندگی کی صحت و درستگی فنا و بقا میں ہے۔"

کیونکہ جب تک بندہ اپنے ہر تعلق و نسبت سے بیزاری نہ کرے خلوص کے ساتھ خدمت الٰہی کے لائق نہیں بنتا۔ لہٰذا انسان کا اپنے تعلق سے بیزاری کرنا فنا ہے، اور بندگی میں خلوص کا ہونا بقا ہے۔

حضرت ابراہیم شیبانی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " اخلاص، وحدانیت اور بندگی کی درستگی پر منحصر ہے اور جو اس کے ماسوا ہے وہ غلط اور بے دینی ہے۔"

مطلب یہ کہ فنا و بقا کے علم کا قاعدہ اخلاص و وحدانیت پر ہے۔ چونکہ جب بندہ حق تعالٰی کی وحدانیت کا اقرار کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو حکم الٰہی میں مغلوب و مجبور دیکھتا ہے اور جو مغلوب ہوتا ہے وہ غالب کے غلبہ میں فانی ہوتا ہے جس وقت اس کی فنا درست ہوجاتی ہے اور اپنے عجز کا اقرار کرتا ہے تب وہ بجز بندگی کے کچھ نہیں دیکھتا، اور اپنی تمام صلاحیتیں بارگاہِ الٰہی میں گم کردیتا ہے۔ جو کوئی فنا و بقا کی اس کے سوا تعریف کرتا ہے اور فنا کو ذات کی فنا اور بقا کو بقائے حق سے تعبیر کرتا ہے وہ زندیق ہے۔ یہ مذہب تو نصاریٰ کا ہے۔"

حضور سیدنا داتا گنج بخش رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام

اقوال باعتبار معنی قریب قریب ہیں، اگرچہ عبارات مختلف ہیں۔ ان سب کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ کے لیے فنا، جلالِ حق کی دید اور اس کی عظمت کا کشف و مشاہدہ دل سے تعلق رکھتا ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کے جلال کے غلبہ میں اس کے دل سے دنیا و آخرت فراموش ہوجاتی ہے اور اس کی ہمت کی نظر میں، احوال و مقام حقیر معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اور اس کی حالت میں ظہور و کرامات پراگندہ، اور عقل و نفس سے فانی ہوجاتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ فنا سے بھی فانی ہوجاتا ہے اور عین فنا میں گم ہوکر اس کی زبان حق کے ساتھ گویا ہوجاتی ہے اور اس کے دل میں خشیت اور جسم میں عاجزی پیدا ہوجاتی ہے۔ جس طرح کہ ابتدا میں حضرت آدم علیہ السلام کے صلب سے ذریت کے اخراج کے وقت بندگی کے اقرار میں آفت شامل نہ تھی۔

ایک بزرگ اس مفہوم کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ "اگر مجھے تجھ تک پہنچنے کی راہ معلوم ہوتی تو میں سب سے پہلے اپنے آپ کو فنا کردیتا اور تیری یاد میں روتا رہتا۔"

اور ایک بزرگ یوں فرماتے ہیں کہ "میری فنا میں اپنی فنا کی فنا ہے، اور خود کو فنا کرنے میں تیرا پانا ہے۔ لہٰذا میں نے اپنے نام و جسم کی آسائشوں کو مٹا دیا ہے اگر تو نے مجھ سے کچھ پوچھا تو میں یہی کہوں گا تو ہی علیم ہے۔"

ن (ترجمہ: مفتی غلام معین الدین نعیمی، رضوی کتاب گھر، بھیونڈی، ضلع تھانہ، [مہاراشٹر])

بقرہ نفس کو کہتے ہیں کہ جو ریاضت اور مجاہدہ کرنے کے واسطے مستعد ہو۔

ب۔ل

بلا جو حق کی طرف متوجہ ہونے سے مانع اور خیالات دوئی و غیریت کا باعث ہو اس کو بلا کہتے ہیں۔

بلبل اس عاشق صادق کو کہتے ہیں کہ جو ہمیشہ ذکر وفکر میں مشغول اور نفس امارہ سے بالکل فارغ البال رہے۔

ب۔ن

بندگی مقام تکلیف کو کہتے ہیں۔

بنفشہ وہ نکتہ ہے جس کا ادراک قوت نہیں کرسکتی۔

ب۔و

بوادہ اور ہجوم " بوادہ تو وہ کیفیت ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یکا یک بطور گھبراہٹ کے دل پر وارد ہوتی ہے، خواہ وہ خوشی کا سبب بنے یا غم کا، اور ہجوم وہ کیفیت ہے جو تمھاری طرف سے تصنع کے بغیر وقت کی قوت کی وجہ سے دل پر وارد ہوتی ہے۔"
(رسالہ قشیریہ)

بودہ کسی چیز کا اچانک قلب میں وارد ہونا کہ جس سے قلب میں حالت قبض یا بسط پیدا ہو بادہ کہلاتا ہے۔ بوادہ اس کی جمع ہے۔

بوسہ و غمزہ اصطلاح میں جذبۂ باطن کو کہتے ہیں جو عاشق کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ غمزہ باعث فنا ہے اور بوسہ سرمایۂ حیات و بقا۔

بوسہ سے روح کا جسم کے ساتھ تلذذ بھی مراد ہے کیونکہ روح کا مرکب (سواری) جسم ہے۔ صوفیہ نے افاضۂ وجود کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔

بوئے سے مراد وہ علاقہ ہے جو مقامِ جمع میں حقیقت قلب سالک کے ساتھ ہوتا ہے۔

ب ۔ ھ

بھگت کوی (شعرا) ہندوستان کی بھگتی تحریک کے پس منظر میں رجحان ساز کویوں یعنی شاعروں کا تعارف کراتے ہوئے راقم الحروف (شمیم طارق) نے لکھا ہے کہ

''...... چار شکلوں یا سطحوں سے بھگتی کے عمومی رجحان کی نمائندگی ہوجاتی ہے۔

1 - ان میں کبیر مذہب و مسلک ہی سے نہیں بلکہ عذاب و ثواب اور اعلیٰ و ادنیٰ اور مقدس و غیر مقدس کی تقسیم سے بھی بے نیاز رہے ہیں۔ ان کے مذہب دل میں خالق و مخلوق کے درمیان کسی قسم کے واسطے یا کہانت (غیب کی بات بتانے والا) کی کوئی گنجائش نہیں۔ ذاتِ الٰہی کی محبت یا گرو (مرشد) کی عقیدت میں سرشار ہوکر انھوں نے جو نغمہ چھیڑا ہے وہ ایک عاشق و عارف کے دل کا راگ بھی ہے اور مذہبی سماجی رسوم و روایات، ذات پات، نسل ووطن اور اعلیٰ و ادنیٰ کے امتیازات کے خلاف ایک انقلابی نعرۂ جنگ بھی ،لیکن ان دونوں صورتوں میں عاشقانہ ذوق و شوق، تسلیم و رضا اور سوز و مستی اس کی روح ہے ۔ان کے خدا کا تصور بھی متضاد صفات

کا جامع ہے یعنی وہ بیک وقت مشخص بھی ہے غیر مشخص بھی، موجود بھی ہے معدوم بھی اور محدود بھی ہے لامحدود بھی۔ شاید اس لیے کہ ان کی معرفت ان کی واردات کا حاصل ہے اور وارداتِ قلبی صفات وتعینات سے پرے ہوتی ہے۔

2 - اس سلسلہ کے شعرا کی دوسری قسم میں سورداس، تلسی داس اور میرابائی کو قائدانہ حیثیت حاصل ہے، جنھوں نے شعرو نغمہ کی سحر انگیزی سے ہندو عوام کے دلوں میں محبت و عقیدت کی ہزاروں شمعیں روشن کی ہیں۔ ان تینوں شاعروں کا عشق ارضی اور شخصی عشق ہے اور انھوں نے اپنے ہی جیسے گوشت پوست کے انسانوں، شری رام اور شری کرشن کی بھگتی میں بندگی رب کے اعلیٰ ترین مقامات کی سیر کرتے ہوئے رفیق اعلیٰ سے جا ملنے کی تمنا کی ہے مگر اس خالص شخصی عشق میں بھی کاروانِ انسانیت کو بندگی کے اس اعلیٰ ترین مقام پر پہنچا دینے کی خواہش وکوشش شامل ہے جہاں پہنچ کر ایک عام آدمی بھی ''مردِ کامل'' ہونے کا اعزاز حاصل کرلیتا ہے۔ ان شاعروں کے لیے شری رام اور شری کرشن وشنو یعنی خالق کائنات کے اوتار یا لباسِ بشری میں خود خالقِ کائنات ہیں۔ اس لیے یہ لباس بشری ہی سے اظہارِ عقیدت و محبت بھی کرتے ہیں اور اسی کے سامنے اظہارِ مدعا بھی۔ اپنشد، برہم سوتر، گیتا جیسی مذہبی کتب جو پرانوں کا حصہ ہیں، حسن عقیدت کے ساتھ ان کی قول یا بیان کی ہوئی روایتوں کی بنیاد ہیں۔

3 - وہ مسلم شعرا بھی جنھوں نے بیانیہ رزمیہ طویل نظموں یا

مثنویوں میں نیم تاریخی واقعات اور عشق و عاشقی کی نیم حقیقی داستانوں میں عشق حقیقی کے جلوے دکھائے ہیں، تصوف اور بھکتی ہی کی شعری روایت کا حصہ ہیں۔ آچاریہ رام چندر شکل نے ان کی تخلیقات کو p`omaaEayal saufi kavya کہا تھا مگر بعد والوں نے لفظ "صوفی" حذف کر دیا اور اس کی توجیہہ یہ کی کہ جو شعری ادبی محاسن صوفیوں کی تخلیقات کا خاصہ بتائی جاتی ہیں وہ پہلے ہی سے سنسکرت، پراکرت اور اپ بھرنش کی شعری روایات کا حصہ رہی ہیں۔ ان میں نیا کچھ نہیں ہے۔ اس سلسلہ کے سب سے اہم شاعر ملک محمد جائسی ہیں۔ آج کے ہندی والے انھیں po`maa#yaanak kavya کے خالقوں میں شامل کرتے ہیں۔ ان تخلیقات کو Allegorical Poetry تمثیلی شاعری کا نام بھی دیا گیا ہے جو غلط بھی نہیں ہے مگر ان مسلمان شاعروں نے ہندو مسلم تہذیبوں کے ساتھ سے پیدا ہونے والی جذب و تاثیر کی لطیف کیفیات کے اظہار کے جو خوبصورت شعری پیرایے اختیار کیے ہیں وہ ان کے پڑھنے والوں کو کسی اور ہی دنیا میں پہنچا دیتے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں تھی کہ ایک مسلمان شاعر ہندو گھرانوں سے کتھا لے کر انہی کی زبان میں منظوم عشقیہ رزمیہ داستان تخلیق کرے مگر جائسی اور ان سے پہلے اور بعد کے کئی شاعروں نے نہ صرف یہ مشکل کام کر دکھائے ہیں بلکہ شہروں، درباروں، مناظر فطرت کی بہاروں، منادر کی روحانی فضاؤں اور مختلف النوع اشیا کے ظاہری باطنی حقائق اس انداز سے بیان کیے ہیں کہ

اس وقت کے ہندوستان کی پوری تہذیبی زندگی اپنے پس منظر کے ساتھ آشکار ہوگئی ہے۔

4 - بھکتی کے چوتھے رجحان کے نمائندہ شاعروں کو اس تحریک میں اس حد تک نظر انداز کیا گیا ہے کہ آج نہ تو ان کی تقلید و اتباع کی کوئی کوشش ہورہی ہے نہ ہی ہندوستان کی شعری روایت میں یا ادبی تاریخ میں ان کا کہیں کوئی تذکرہ ہی کیا جاتا ہے۔ ..... اس رجحان کے ابتدائی نقوش اور لسانی تجربے میر عبدالواحد بلگرامیؒ اور شاہ برکت اللہ مارہرویؒ کے کلام میں اور جملہ لسانی فنی اور شعری محاسن کے ساتھ بہ تمام و کمال، صاحب سر شاہ محمد کاظم قلندرؒ اور آپ کے خلیفہ و خلف اکبر لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ کے کلام میں موجود ہیں۔ یہ تمام شعرا بلند پایہ مشائخ اور اصحاب شریعت و طریقت ہیں جنھوں نے حقائق و معارف کے ادق مسائل اور تزکیۂ نفس وتجلیہ روح کے بلند و ارفع مضامین کو عوام کی زبان میں بیان کیے ہیں۔ خصوصاً صاحب سر شاہ محمد کاظم قلندر نے موسیقی کی قدیم دھنوں میں اس انداز سے نغمہ سرائی کی ہے کہ صداقت خیال کے علاوہ صوتی اور حرفی ترتیب کے اثر سے بھی شعر میں روح پرور غنائی تاثیر پیدا ہوتی گئی ہے۔ شاعری کا موضوع عشق و معرفت اور پس منظر "گوکل" اور "برندابن" کے سبزہ زار ہیں جہاں شیام یعنی شری کرشن کی شوخیوں پر گوپیاں ریجھتی تھیں لیکن ان خالص ہندوستانی تلمیحوں، تشبیہوں اور اشاروں میں اس ازلی ابدی حقیقت کے انوار و تجلیات کی طرف اشارے ہیں جو سعادت مند روحوں اور عشق و معرفت

کے متوالوں کو اپنی طرف راہ دیتی رہی ہیں۔
رشد و ہدایت کے ان دونوں مسند نشینوں کی شاعری محض شاعری نہیں ایک مکمل پیغام حیات ہے جس میں عشق و معرفت کی وہ چنگاریاں ہیں جن سے روحیں سرشار اور متوالی ہونے کے باوجود اہل دل کو تمکین و ضبط نفس کا آبِ حیواں پلاتی ہیں۔ ان کا خارجی پیکر بھی اس رنگ کے کسی بڑے سے بڑے شاعر کے کلام کے مقابلے کم تر نہیں ہے اس لیے یہ اعلیٰ شاعری کا بھی نمونہ ہیں۔ ان دونوں بزرگوں کے کلام میں اگرچہ حقیقت و مجاز دوش بدوش ہیں اور تلمیحات و تشبیہات اور استعارات میں برج کی زبان کے ساتھ اس کی فضا میں رچی بسی روحانیت کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے مگر کوئی نکتہ خلاف عقیدہ نہیں ہے۔''(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 124 تا 127)

بھکتی

راقم الحروف (شمیم طارق) نے '' بھکتی '' کی تفہیم و توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''لغوی اعتبار سے'' بھکتی'' کا مطلب طاعت و بندگی اور انتہائے عقیدت و محبت ہے لیکن ہندو مذہب کی کتابوں میں، جن میں '' بھگوت گیتا'' اور'' شریمد بھاگوت'' بہت اہم ہیں، بھکتی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ محبوب سے وصال کے اس والہانہ اور لافانی جذبہ سے عبارت ہے جس کی آخری منزل خود سپردگی اور فنا ہے۔ جس طرح گنگا کی فطرت ہی یہی ہے کہ وہ سمندر کی طرف بہی چلی جائے اسی طرح بھکتی کے جذبات انسان کے رگ و پے

میں سماکر اس کو اس کی اصل یعنی پرماتما (پرم + آ تما) یا
مالک و محبوب کی طرف بہائے لیے جاتے ہیں۔ ہندو
دانشوروں کے مطابق بھگوت گیتا لامحدود، غیر مجسم اور اپنی
نوع کے اعتبار سے اکیلے اور تنہا برہمہ کی طرف سے داہمہ
گرفتہ انسان کے لیے الہام ہے جو انسانی پیکر میں جلوہ گر
شری کرشن اور ارجن کے درمیان مکالمے کی صورت میں پیش
کیا گیا ہے اور'' شریمد بھاگوت'' ایشور کے ایک اوتار کی
لیلاؤں کی کتھا ہے جو اٹھارہ پرانوں میں سے ایک ہے۔
بھگوت گیتا میں بھکتی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ محبوب سے
وصال کے اس والہانہ اور لافانی جذبہ سے عبارت ہے جس
کی آخری منزل فنا میں بقا ہے۔ بھگوت گیتا ہی میں ایک
مقام پر ویاس رشی نے کپل کی زبان سے کہلوایا ہے کہ مالک
و محبوب کی رضا و خوشنودی کے لیے خدمت و عقیدت کے
والہانہ جذبہ کا نام بھکتی ہے۔'' بھکتی'' اور'' بھکتی تحریک'' ہم
معنی نہیں ہیں۔ روح عبادت، حسن عقیدت یا عشق کی ایک
لازوال کیفیت کے معنی میں'' بھکتی'' کا تصور اتنا ہی قدیم ہے
جتنا ہندوستانی مذہب و فلسفہ۔ بعد کے دور میں جب بھکتی کے
رجحان کو فلسفہ کے طور پر استوار کیا گیا تو شری رامانج آچاریہ
نے بھکتی کو عقیدت و محبت کے نقطۂ کمال یا استغراق سے تعبیر
کیا جو وسوسوں اور رکاوٹوں (بادھاؤں) سے پاک ہو۔
शक्तिरिधुध्धयते बुधः स्नेहपुर्व अनुहयान۔ شری مد بھاگوت
کی تخلیق کے سلسلہ میں ایک بڑی خوبصورت روایت مشہور
ہے۔ وہ یہ کہ اس کے مصنف ویاس رشی جو بہت سارے

عظیم ہندو گرنتھوں کے مصنف ہیں، لاتعداد تصانیف کے باوجود سکونِ دل سے محروم تھے۔ ایک دن انھوں نے دیورشی، نارد سے اضطراب و بے سکونی کی شکایت کی تو نارد نے مشورہ دیا کہ ابھی تک تم نے دانش (علم و حکمت) کے گرنتھ لکھے ہیں، اب پریم گرنتھ لکھو، سکونِ دل کی دولتِ لازوال سے مالا مال ہوجاؤ گے اور اس طرح شری مد بھاگوت کی تخلیق عمل میں آئی جو عشق و معرفت کا خزینہ ہے۔ افسانوی عنصر کے باوجود اس روایت میں جو پیغامِ محبت پوشیدہ ہے وہ علم و استدلال کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ اس میں اس حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے کہ اہل علم و دانش ایسی کیفیات سے بھی دوچار ہوتے رہتے ہیں جب ذہن میں محفوظ کیا ہوا ان کا سرمایۂ علم منجمد ہوجاتا ہے اور اس نقطۂ انجماد کی یک رنگی و بے کیفی سے گھبرا کر وہ دل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تاکہ حیات کے گرانقدر عطیات سے لطف اندوز ہوتے رہیں۔

ہندوستانی ذہن، انفرادی یا اجتماعی کسی بھی سطح پر اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ زمانۂ قدیم سے یہاں ایسے فلسفے اور نظام فکر بھی مثلاً سانکھیہ (सांख्य) جین (जैन) اور بودھ مت (बौद्धमत) موجود رہے ہیں جن میں عقل و استدلال کی کاٹ خدا پرستی کی راہ میں شکوک وشبہات کے ایسے کانٹے بوتی رہی ہے کہ خدا پر اعتقاد وایقان کی گنجائش ہی ختم ہوگئی ہے۔ اس لیے خدا کو حیّ و قیوم اور قائم بالذات مان کر اس کی پرستش کے مزے لوٹنے کی فطری خواہش کرنے والے پاسبانِ عقل سے نجات پاکر دل کو تنہا چھوڑ دینے کی روش پر گامزن رہے

ہیں ۔ یہی بھکتی کی ابتدا ہے ۔ اس رجحان کو اس لیے بھی تقویت ملی ہے کہ ہندو مذہب میں نجات کی جو تین راہیں تسلیم کی گئی ہیں ان میں کرم یعنی راہِ عمل اور گیان یعنی راہِ علم کے ساتھ بھکتی بھی شامل ہے۔" .....

بھکتی (भक्ति) یعنی راہ ریاضت و عقیدت۔ ..... ایک شخصی دیوتا کی محبت وعقیدت میں اس کی پرستش کرتے ہوئے ہر چیز اور ہر جذبہ کو اسی کے لیے وقف کر کے نجات حاصل کرنے کی" راہ" ہے نہ کہ علم عمل یا قربانی کے ذریعہ نجات حاصل کرنے کی راہ۔ ڈاکٹر تارا چند کے ہی لفظوں میں:

"..... بھکتی کی تعریف یہ ہے کہ" محبت کے جذبہ کے ساتھ ایک شخصی دیوتا کی پوجا کی جائے۔" یعنی ایک شخصی خدا پر ذاتی ایمان اور عقیدہ اور اس سے محبت ..... بھکتی مذہب کا جذباتی پہلو ہے۔ اس کی جڑیں احساس میں یا انسانی شعور کے موثر حصے میں ہیں، جیسے گیان کی جڑیں علمی یا ذہنی حصہ میں اور کرم کی قوت ارادی یا ارادہ کے حصے میں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ ناممکن ہے کہ ان پہلوؤں میں سے کوئی بھی کسی مذہبی نظام میں بالکل ہی مفقود ہو۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ کوئی ایک پہلو بہ نسبت دوسرے کے زیادہ نمایاں ہو اور تاریخ کے کسی دور میں ارادہ یا تعقل یا احساس کا لوگوں کے ذہن پر زیادہ غلبہ ہو رہا ہو اس اعتبار سے بھکتی کا سوتا جو ویدک دور میں محض قطرہ قطرہ رستا تھا تاریخ کے ترقی یافتہ دور میں ایک زبردست سیلاب بن کر سارے ملک پر چھا گیا۔ اس دھارے کے سوتے کی، اور جو دھارے اس میں شامل ہوئے ان کی تحقیق

ضروری ہے ۔ اس لیے کہ اسی دھارے کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ چل کر ہم ہندوستان کی مذہبی نشوونما کے خاص خاص مدارج کو سمجھ سکتے ہیں۔

مذہب ریاضت کی سب سے پہلی دستاویز "بھگوت گیتا" ہے۔ اس میں مذہب ریاضت کی نوعیت کیا ہے؟

کرشن کی تعلیم ہے کہ ہمہ تن عقیدت ہی سے خدا کو پا سکتے ہیں۔ خدا اتنا کریم ہے کہ جو کچھ بھی عقیدت سے اسے نذر کیا جائے ، پتہ یا پھول، یا پھل یا پانی اسے بخوشی قبول کرتا ہے۔ عقیدت کا مطلب تمام اعمال کو اسی سے منسوب کرنا ہے۔ اس لیے عقیدت مند خدا ہی کی ہستی میں رہتے اور جیتے ہیں۔ خدا اپنے عقیدت مندوں پر نا قابلِ بیان نوازش کرتا ہے ۔ اس لیے کہ گنہگار پجاریوں سے بھی وعدہ ہے کہ اگر انھوں نے یکسوئی قلب سے عبادت کی تو ان کا شمار نیکوں میں ہوگا اور وہ کبھی فنا نہ ہوں گے۔ خدا کی نظر میں سارے عقیدت مند برابر ہیں، خواہ وہ گناہ میں پیدا ہوئے ہوں یا ثواب میں اور چاہے وہ کسی ذات یا فرقے کے ہوں۔ عقیدت ہی سے خدا کو دیکھا اور پہچانا جاسکتا ہے اور اس سے یکجائی ہوسکتی ہے۔ عقیدت ہی عارفانہ رویت اور حالت وحدت کے حصول کا وسیلہ ہے ۔ عقیدت خدا کا پیار ہے ۔ حیرت انگیز طور پر پیار اس لیے کہ خدا باپ ہے، شوہر ہے، ماں ہے اور دوست۔

مذہب عقیدت یا ریاضت کے سارے عناصر یہی ہیں :-
ایک شخصی خدا، اکرامِ الٰہی ، خود سپردگی اور عقیدت مند کی

محبت، سب کی نجات کا وعدہ بلا لحاظ ذات و فرقہ اور عارفانہ اتحاد و اتصال۔

بھکتی اپنے لغوی معنی میں تو کسی بھی دیوی یا دیوتا کی ہوسکتی ہے لیکن ''بھکتی تحریک'' کی اصطلاح ویشنومت (वैष्णवमत) کے لیے مخصوص ہے ۔ اس مت کے مطابق ظلم و گناہ کے سدّ باب کے لیے انسانی جسم اختیار کرکے وشنو خود زمین پر آتے رہتے ہیں۔ وہ اب تک 9بار(بعض روایات کے مطابق دس بار) جنم لے چکے ہیں اور ہر بار ان کے اوتاری جسم کا تعلق رام اور کرشن سے رہا ہے ۔

وشنو ہندو تثلیث(برہما یعنی خالق، وشنو یعنی محافظ اور شیو، رُدر یا مہیش یعنی تباہ و برباد کرنے والے) کے دوسرے دیوتا ہیں۔ ان کے پجاری انھی کو سب سے بڑا دیوتا مانتے ہیں۔''رگ وید'' میں تو ان کا شمار بڑے دیوتاؤ ں میں نہیں ہوا ہے لیکن ''مہابھارت'' اور ''پرانوں'' میں انھیں ''پرجاپتی'' (خالق کائنات) کہا گیا ہے۔ کائنات کے محافظ کی حیثیت سے وشنو بہت مقبول دیوتا ہیں اور ان کی پوجا مسرت و شادمانی کے جذبات سے سرشار ہوکر کی جاتی ہے حتیٰ کہ ان کے ہزار ناموں میں سے کسی نام کا جاپ (ورد) بھی مبارک اور خوشی و انبساط کا حاصل سمجھا جاتا ہے۔''(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ107 تا 114)

راقم الحروف (شمیم طارق) نے بھکتی کی تفہیم و تشریح کرتے ہوئے بھکتی (وویک مالا موتی) مترجم شانتی نارائن، پنجاب پریس لاہور ص 160 کے حوالے سے سوامی وویکانند کا ایک

اقتباس بھی نقل کیا ہے:

''اپنے دل سے ہر طرح کی نمائش، چھل کپٹ اور مکر و ریا کو دور کر کے سچے دل سے پرم پتا پرماتما کی تلاش اور جستجو میں لگ جانے کو اصطلاحی طور پر بھگتی کہتے ہیں۔ اس کی ابتدا پربھو پرماتما کے چرن کمل میں لگی یعنی نہایت ہی مختصر اور قلیل المیعاد رغبت اور محبت سے ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ نشوونما پاتی ہوئی اور ترقی کرتی ہوئی آخر میں لامحدود اور بے پایاں محویت اور محبت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ایشور کے پریم میں یہ محویت و از خود رفتگی ہی آخر میں دائمی نجات کا باعث، ذریعہ اور وسیلہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ دیورشی ناردجی نے بھی اپنے بھگتی سوتر میں فرمایا ہے۔

(سنسکرت اشلوک (بھگوان کے چرنوں میں بے حد پریم اور پریت کا نام ہی بھگتی ہے۔ (پہلا انولاک، دوسرا سوتر)''

(سوامی دویکانند۔ بھگتی (دو یک مالا پہلا موتی) مترجم شانتی نارائن پنجاب پریس لاہور، ص 160)

..... ہندو عالموں کو بھی اعتراف ہے کہ وقت کے ساتھ ہندو مذہب کے اصول تبدیل ہوتے گئے ہیں:

''ہندو مذہب کی بنیاد ویدوں پر ہے، اور ویدوں کو ہندو کلام الٰہی سمجھتے ہیں۔ رگ وید سب سے پرانا سمجھا جاتا ہے۔ ویدوں میں مختلف دیوتاؤں کا ذکر ہے، مثلاً اندر، اگنی، یم، ورن وغیرہ۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال بھی موجود ہے کہ یہ متعدد دیوتا کسی ایک ہی ذات کے مظہر ہیں۔ چنانچہ ایک مقام پر لکھا ہے کہ ایک ذات واحد کو رشی مختلف طریقوں سے

بیان کرتے ہیں، وہ اس کو کبھی اگنی کہتے ہیں، کبھی یم اور کبھی ماترشون۔ ویدوں سے آگے بڑھ کر جب ویدانت اور اُپنشدوں کے زمانے میں حکیمانہ خیالات کا چرچا ہوا تو ہمہ از وست سے گزر کر ہمہ اوست کے فلسفے کی طرف رجحان ہوا اور ہندو پرماتما اور جیو آتما، خالق اور مخلوق کو ایک واحد شے سمجھنے لگے۔" (پنڈت منوہر لال زتشی ۔ کبیر صاحب ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد 1930 ص26)

(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 228 تا 299)

بھکتی بھاؤ: راقم الحروف ہی کے لفظوں میں:

"خوشی و انبساط کی اس منزل کو، جہاں آنند ہی آنند ہو، بھکتی کے پانچ بھاؤ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

1 - شانت بھاؤ (शांत भाव) ترک و تجرد کی زندگی بسر کرنے والے رشیوں کا خاصہ ہے ۔ اسی بھاؤ کے سبب وہ ذرہ ذرہ میں وشنو کے اوتار رام اور کرشن کو موجود پاکر ان کی بھکتی کرتے ہیں۔

2 - داس بھاؤ (दास भाव) غلامی و بھکتی کا جذبہ ہے ۔ اس بھاؤ کے سبب محبوب کی اطاعت و خدمت ہی بھکت کا مقصد حیات بن جاتی ہے ۔ اس کی مثال ہنومان ہیں۔

3 - سکھا بھاؤ (सखा भाव) دوستی کی شکل میں کی گئی بھکتی سے عبارت ہے، اس کی مثال وہ گوالے ہیں جو شری کرشن کے ہم جولی یا سکھی (دوست) تھے۔

4 - واتسلیہ بھاؤ (वात्सल्य भाव) محبوب کی طفلانہ حرکتوں اور دلار پیار سے عبارت ہے، اس بھاؤ کو بیان کرنے میں

سورداس کو کمال حاصل رہا ہے۔
5 - پریم بھاؤ (प्रेम भाव) پہلے چار بھاؤ وں سے نقطۂ اتصال کے علاوہ پریمی کا بھکت کی آتما کے محبوب یا پرماتما سے مل جانے (واصل بالحق ہوجانے) کا نام ہے۔ یہی بھاؤ سب سے اہم بھاؤ ہے۔ شاعری پر ان بھاؤ وں کے اظہار کو ''شرنگار رس'' کہا گیا ہے۔ اس لیے'' ویشنو مت'' کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں'' شرنگار رس'' بھرا ہوا ہے۔'' (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ 114)

بھکتی تحریک: بھکتی اور بھکتی تحریک کو ایک سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ بھکتی کا رجحان ہندو مذہب میں ہمیشہ سے رہا ہے۔ راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں:

''ہندوستانی تاریخ میں تحریک کی صورت میں بھکتی کی ابتدا نر نارائن مت (नारायण भाव) اور ساتوت مت (सातवत मत) سے ہوئی۔ پہلا مت شجاعت اور عمل صالح پر اصرار کرتا ہے اور دوسرا پریم اور انتہائے عقیدت پر۔ بھکتی تحریک کا محرک عقل و استدلال کے بوئے ہوئے کانٹوں سے نجات اور خدا کو قائم بالذات قرار دے کر اس کی عقیدت و محبت میں محو ہوجانا تھا۔ اس کے بعد کا عہد ''عہد وسطیٰ'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے وہ ساتویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسویں تک اور ایک مزید تقسیم کے مطابق مشرقی وسطی عہد (جس کا ایک نام'' بھکتی کال'' بھی ہے)، بارھویں صدی عیسوی سے آخر تک اور شمالی وسطی عہد کے نام سے تیرھویں صدی عیسوی سے آخر تک پھیلا ہوا ہے۔ مشرقی وسطی عہد سماجی تہذیبی

انتشار اور مذہبی اعتبار سے جمود کا عہد ہے جبکہ شمالی وسطی عہد میں ہندوستانی سماج نے اپنی بکھری ہوئی مذہبی اور اخلاقی قوتوں کو مجتمع کرنے کا کام شروع کیا اور اس طرح اس کے تن مردہ میں جان پڑنی شروع ہوئی ۔ یہاں یہ حقیقت خصوصیت سے یاد رکھنے کی ہے کہ جنوبی ہند میں مسلمان ساتویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں نہ صرف بڑی تعداد میں آباد ہوئے بلکہ اپنے عقیدہ و عمل اور کردار و معاملات سے حکراں اور عوام دونوں کو یکساں طور پر متاثر بھی کرتے رہے اور اسی خطہ اور عہد یعنی جنوبی ہند میں ہی آٹھویں صدی کے آخر میں شنکر آچاریہ نے اپنی زبردست قوت تاویل سے ہندوؤں کے تمام فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی نظام فکر و فلسفہ میں شامل کرنے کے ساتھ لاثنویت (ادویت) کے نام سے ویدانتی مذہب کی ایسی مدلل تفسیر لکھی جس میں ہندوستانیوں کے اصل طریق معرفت کی روح جلوہ گر ہوگئی ۔ اس کے علاوہ بھکتی تحریک بھی جو ابتدا میں بھکتوں کی شخصی قلبی واردات تھی، رامانج آچاریہ کے فلسفہ کی شکل میں پایۂ تکمیل کو پہنچ کر ملک کے طول و عرض میں پروان چڑھنے لگی ۔ موج تہہ نشین کی شکل میں اس کی روح بھی وہی ذہنی روحانی بیداری تھی جو اسلام اور ہندوستان کے سابقے سے پیدا ہوکر پروان چڑھی تھی۔

شمالی ہند کی راجپوت ریاستوں میں ویشنو مت کی شکل میں بھکتی پہلے ہی سے موجود تھی، چھٹی صدی عیسوی میں اس مت کی دو کتابوں "ہری ونش" اور "وشنو پران" کا سراغ ملتا ہے۔

نویں صدی عیسوی میں '' بھاگوت پران'' کی تخلیق ہوئی۔ تیرھویں صدی کی ابتدا میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہونے کے بعد بھکتی تحریک اور تیزی سے مقبول ہونے لگی۔ رامانند نے جو رامانج کے سلسلہ کے بھکت تھے، وشنو کے بجائے ان کے اوتار رام کو بھکتی کا موضوع بنانے کے ساتھ بڑی فراخدلی سے اس کے دروازے ان ذاتوں کے لیے بھی کھول دیے جو حقیر و ذلیل سمجھے جاتے تھے۔ رامانند سے پہلے مہاراشٹر میں سنت نام دیو (1270 تا 1350) کے ذریعہ کرشن بھکتی کی تحریک شروع ہوچکی تھی۔ بعد میں بنگال کے ایک اور بھکت چیتنیہ مہاراج (1465 تا 1524) نے بھی صاحب عشق و معرفت شری کرشن کو بھکتی کا موضوع بنا کر والہانہ رقص و سرود پر زور دیتے ہوئے وجد وحال اور کیف و سرور کو عرفانِ الٰہی کا ذریعہ قرار دیا۔'' (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 114 تا 116)

بھکتی یوگ

ڈاکٹر اجے مالوی کے لفظوں میں شری مد بھگوت گیتا کے '' بھکتی یوگ'' میں 20 اشلوک درج ہیں۔ اس باب میں خدا کی پرستش کا طریقہ عشق حقیقی کے ذریعہ بتایا گیا ہے۔

(اصل اشلوک یہاں نہیں نقل کیے گئے ہیں، ڈاکٹر اجے مالوی کے ترجمے پر ہی اکتفا کیا گیا ہے۔)

(ترجمہ) 1 :- اس طرح بھگوان کی باتوں کو سن کر ارجن بولا: اے کرشن! جو عقیدت مند ہمیشہ ہم آہنگ ہوکر آپ کی عبادت کرتا ہے اور جو برہم یعنی لافانی اور غیر مشہود کی عبادت کرتے ہیں ان دونوں میں زیادہ افضل یوگ کون دیتا ہے۔

(ترجمہ) 2 :- شری کرشن جی نے کہا: مجھ میں دل لگا کر، ہمیشہ یوگ میں اپنے ذہن کو قائم کرکے اور ہم آہنگ ہوکر انتہائی عقیدت سے جو میری عبادت کرتے ہیں وہ میری رائے میں سب سے بہتر یوگی ہیں۔

(ترجمہ) 3 تا 4 :- جو شخص حواس کو اچھی طرح قابو میں کرکے ذات لافانی، غیر محدود، غیر مشہود، ہر جگہ موجود، ناقابل تصور، ناقابل تبدل، اور کبھی نہ فنا ہونے والی ابدی ہستی کی پرستش کرتے ہیں وہ سب جانداروں کی بہتری میں محو ہونے والے لوگ بھی مجھے ہی پاتے ہیں۔

(ترجمہ) 5 :- جن لوگوں کا ذہن میری غیبی ہستی پر قائم ہے ان کے لیے سب سے زیادہ دشواری ہے کیونکہ جسم والوں کو نظر نہ آنے والی ہستی تک پہنچنے کا راستہ بہت دشوار ہے۔

(ترجمہ) 6 تا 7 :- لیکن جو مجھ میں ہی تمام اعمال کو میرے حوالے کردیتے ہیں مجھ پر اعتبار کرتے ہیں میرا ہی خیال کرتے ہیں اور جو اپنے دل کو مجھ میں قائم کردیتے ہیں ان کو میں جلد ہی موت و حیات کے سمندر سے نکال لیتا ہوں۔

(ترجمہ) 8 :- اس لیے اے ارجن! تو مجھ میں دل کو لگا اور مجھ میں ہی ذہن کو لگا۔ اس کے بعد تو مجھ ہی میں قیام کرے گا یعنی مجھ ہی کو ملے گا۔ اس میں ذرا بھی شک نہیں ہے۔

(ترجمہ) 9 :- اور اگر تو مجھ میں دل کو یکسو نہیں کرسکتا تو اے ارجن! ریاضت و مشق کے یوگ سے مجھ کو حاصل کر لینے کی امید رکھ۔

(ترجمہ) 10 :- اور اگر تجھ سے اوپر کہا ہوا مشق بھی نہ ہوسکے

تو صرف میرے لیے عمل کر۔ اس طرح میرے ہی اعمال کرتا
ہوا بھی تو مجھے حاصل کر لے گا۔

(ترجمہ) 11 :- اور اگر یہ بھی تجھ سے نہ ہو سکے تو دل کو
جیت کر اور مجھے حاصل کرنے والے یوگ کے سہارے ہو کر
تمام اعمال کے ثمرہ کو میرے لیے ترک کر دے۔

(ترجمہ) 12 :- بے شک مسلسل مشق سے عرفان بہتر ہے۔
مراقبہ عرفان سے بہتر ہے۔ مراقبہ سے ثمرہ، اعمال کو ترک کرنا
بہتر ہے اور ترک کرنے سے فوراً فراغت و اطمینان حاصل
ہو جاتا ہے۔

(ترجمہ) 13 تا 14 :- اس طرح فراغت و اطمینان کو حاصل
کرنے والا جو انسان کسی سے نفرت نہیں کرتا جو سب
جانداروں کا بھلا کرتا ہے جو رحم دل ہے، جو خودی و غرور سے
خالی ہے، جو دکھ اور سکھ کو یکساں سمجھتا ہے اور قصور کرنے
والوں کو بھی بخشنے والا ہے، اور جو ذہن یوگ میں لگا ہوا، نفع
نقصان میں مطمئن رہنے والا ہے اور دل و حواس وغیرہ اپنے
جسم کو قابو میں کیے ہوئے ہے جو مجھ میں پختہ یقین رکھتا ہے
وہ میرے سپرد کیے ہوئے دل و ذہن والا میری عبادت
کرنے والا مجھ کو پیارا ہے۔

(ترجمہ) 15 :- اور جس سے نہ تو لوگوں کو رنج و غم ہوتا ہے
اور جو لوگوں سے رنج و غم بھی نہیں پاتا ہے، ایسے ہی جو خوشی،
غصہ اور رنج سے مبرا ہے، وہی مجھے پیارا ہے۔

(ترجمہ) 16 :- جو انسان خواہشات سے مبرا، اندر سے پاک
اور ہوشیار ہے یعنی جس کام کے لیے آیا تھا اس کو پورا کر چکا

ہے، جو بے تعصب اور رنج و غم سے چھوٹا ہوا ہے اور جس نے تمام اعمال کا آغاز یعنی کوشش ترک کر دی ہے، وہ عبادت کرنے والا مجھ کو عزیز ہے۔

(ترجمہ) 17 :- اور جو نہ کبھی خوش ہوتا ہے، نہ نفرت کرتا ہے، نہ دکھی ہوتا ہے، نہ خواہش کرتا ہے اور جو سب بھلے برے اعمال کے ثمرہ کو ترک کرنے والا ہے وہ عبادت کرنے والا انسان مجھ کو عزیز ہے۔

(ترجمہ) 18 :- اور جو انسان دوست و دشمن، میں عزت اور بے عزتی میں یکساں رہتا ہے اور سردی گرمی، سکھ دکھ کسی سے بھی لگاؤ نہیں رکھتا اور (جس کو) دنیا سے بھی رغبت نہیں ہے۔

(ترجمہ) 19 :- جس کے لیے برائی اور تعریف دونوں یکساں ہیں اور جو بھگوان کی صورت کا متواتر پرستش کرنے والا ہے، جس طرح بھی اس کی گزر بسر ہو جس کا گھر کہیں نہ ہو پھر بھی وہ اسی طرح خوش ہو۔ عشق حقیقی سے معمور ہو وہ عبادت کرنے والا شخص مجھ کو عزیز ہے۔

(ترجمہ) 20 :- حقیقت تو یہ ہے کہ جو ہر طرح سے مجھ پر ایمان رکھے ہوئے ہے اور مجھے ہی اعلیٰ ترین منزل مقصود مان کر اوپر بتائے ہوئے دھرم کے امرت (آب حیات) سے لطف اندوز ہوتے ہیں، ایسے پرستار مجھ کو سب سے زیادہ عزیز ہیں۔"

(شری مد بھگوت گیتا کی تفسیر و تعبیر، الہ آباد، 2006، ص 131 تا 134)

بہار سالکان روحانی کے ذوق و شوق کو کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک مقام علم کو بھی بہار کہتے ہیں۔

بہجت ان واردات کو کہتے ہیں جو غیب سے صاحب کسب کے دل پر وارد ہوتی ہیں۔

ب۔ ی

بیابان ان واقعات کو کہتے ہیں جو سالک کو سلوک میں پیش آتے ہیں۔

ب۔ ے

بے آرامی اس سے اشارہ ہے تغیرات و تنزلات کی طرف یعنی وجود موجودات ہر گھڑی بدلتا رہتا ہے۔

بیت الحکمۃ اس قلب کو کہتے ہیں جس میں اخلاص حقانی غالب ہو۔

بیت العزۃ اس قلب کو کہتے ہیں جو مقام جمع پر حالت فنائی الحق میں واصل ہو۔

بیت المقدس وہ قلب جو تعلق غیر حق سے پاک ہو بیت المقدس کہلاتا ہے۔

بیت المعمور اس قلب کو کہتے ہیں جو تجلیات سے منور ہو۔

بیت الحرم قلب انسان کامل کو کہتے ہیں کہ جس میں غیر حق کا خیال آنا حرام ہے۔

بیداری عالم صحو یعنی ہوش میں رہنے کو کہتے ہیں جو عبودیت کے سبب سے ہوتی ہے۔

بیداء التجرید صُوَر خلقیہ کے ظہور کو کہتے ہیں۔

بیرون کہتے ہیں سالک کا اپنی ہستی سے باہر آنا یعنی فانی ہو حق میں اور لفظ بیرون بمعنی آفاق بھی آتا ہے بمقابلہ اندرون کے بمعنی

النفس۔

بیضا — نور محمدی و عقل اول کو کہتے ہیں۔ یہی مرکز ہے عما کا۔ یہ ضد ہے سواد غیب یعنی عدم کا اور اس کو وجود کہتے ہیں۔

بیعت — کہتے ہیں اپنے کو کسی کامل کے ہاتھ میں دے دینا اور تابع مرضیات شیخ کا ہوجانا۔ بیعت کی کئی اقسام ہے۔ بیعت اسلام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار سے لیتے تھے۔ بیعت جہاد جو پیغمبر اعظم و آخر صلی اللہ علیہ وسلم مہاجرین اور انصار سے غزوات کے واسطے لیتے تھے اور بیعت اسرا کہ جو طالب خدا سے لی جاتی ہے۔ اس میں اختلاف ہے بعض سنت اور بعض مستحب اور بعض واجب اور بعض فرض کہتے ہیں۔ سب کے دلائل ہیں۔ (دیکھیے : ارادہ و بیعت)

بیگانگی — سالک کا عالم (دنیا) سے مستغنی ہونا۔

بیماری — قلق اور قبض کو کہتے ہیں جو سالک کو عارض ہوتی ہے۔

بے نوائی — سے مراد فنائی اللہ اور اضمحلال بشریت ہے۔

بیہوشی — مقام طمس کو کہتے ہیں جس میں صفات محو ہو جاتے ہیں۔

پ ۔ ا

پاتال — خالد حسن قادری کے مطابق طبقات ارض میں ساتواں حصہ، اسفل سافلین، دوزخ، سات طبقے یہ ہیں۔ اتل، وتل، ستلم تلاتل، مہاتلم رساتل، پاتال.

پارسائی — سے مراد ہر ایسی چیز سے بچنا ہے جس میں کسی برائی کا شائبہ یا برائی ہو۔ اگر یہ بچنا خلوص نیت سے ہو تو اچھا ہے اور اگر صرف اس ڈر سے کہ لوگ مشابہت کے سبب برا کہیں گے تو

واجب الترک ہے کیونکہ یہ ذر لفس میں بوجہ حب جاہ پیدا ہوتا ہے اور اگر اس میں خود بینی اور اپنی ہستی کا پندار پیدا ہوگیا ہے تو سالک ہنوز مقام کفر سے نہیں نکلا ہے اور حق کو اپنے میں پوشیدہ کیے ہوئے ہے۔

پاکبازی وہ خالص توجہ مراد ہے جس میں خطرہ ماسوا کا دخل نہ ہو اور جس کے عمل سے نہ ثواب کی امید رکھتا ہے نہ علوئے مرتبہ کی۔

پائے کوفتن اس سے اشارہ ہے سالک کی بے قراری کی طرف جو ذوق و شوق ذکر محبوب حقیقی میں ہوتی ہے بطور وجد کے خواہ سماع میں ہو یا بغیر سماع کے۔

پ ۔ د

پدر عقول ملکی کو کہتے ہیں۔

پ ۔ ر

پرچین بودن زلف اس سے اشارہ ہے قیود کی طرف کہ سالک کو ان سب قیود میں رہ کر آزاد ہونا چاہیے۔

پردہ و پردگی وہ حجاب جو عاشق اور معشوق حقیقی کے درمیان میں ہو اور یہ لوازمات طریقت سے ہے۔

پروانہ اس سے وجود عاشق مراد لیا جاتا ہے۔

پ ۔ ی

پیالہ کنایہ ہے چشم محبوب کا۔ بعضوں نے لکھا ہے کہ موجودات کا

ہر ذرہ بمنزلہ پیالہ کے ہے جس سے عارف شراب معرفت پیتا ہے اور اس سے مست و بے خود ہوتا ہے اور بعضوں نے پیالہ سے سالک کا دل مراد لیا ہے۔

پیام جذبات حبی کو کہتے ہیں جو حق کی طرف سے دلِ سالک پر وارد ہوتے اور سالک کو مست و بے خود کردیتے ہیں اور اسی طرح قلب سالک سے جذبات اٹھتے اور حقیقۃ الحقائق کی طرف جاتے ہیں اور یہ وہ نسبت ہے کہ ملائکہ اس سے بے بہرہ ہیں۔

پیچ زلف معاملات ناسوئی کو کہتے ہیں جو تعینات کے مقتضیات سے باہمدگر خلائق میں رائج ہیں۔

پیر خرابات ایسے مرشد کامل کو کہتے ہیں جو اشیا کے افعال و صفات کو افعال و صفات الٰہی میں محو کرنا جانتا ہو۔

پیر مغاں و پیر خرابات کاملات مکمل کو کہتے ہیں مثلاً اگر کہا جائے

ہر کو بخرابات نہ شد بے دین است
زیرا کہ خرابات اصول دین است

(جو خراباتی نہ ہو وہ بے دین ہے کیوں کہ خرابات ہی اصل دین ہے۔)

یہاں خرابات سے مراد صفات بشریت کا خراب و فانی ہوجانا اور وجود جسمانی و روحانی کا نور ذات کی شعاع میں محو ہوجانا ہے۔ اس لیے کہ دین حاصل کرنے کے لیے یہی فنا، آبادی ہے اور جب تک ایسی خرابی و بربادی حاصل نہ ہو دین کی حقیقت ظاہر نہیں ہوتی۔ جو کچھ آدمی کی ذات میں چھپایا گیا ہے وہ ایسے خراباتی پر ظاہر ہوجاتا ہے۔ اس وقت آدمی اپنی

حقیقت کو دیکھنے لگتا ہے اس کی شرح بہت طویل ہے اور ہر شخص کی سمجھ کے لائق بھی نہیں ہے۔ جو لوگ اس معنی کو نہیں سمجھتے اور زلف اور خال اور صنم کا ذکر سنتے ہیں تو ان سے (خراباتیوں سے) انکار کرنے لگتے ہیں اور ان کے حال سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔ اور یہ نہیں سمجھتے کہ عالم معنی لطیف ہے اور وہ وجود روحانی جو صورت سے مجرد ہو ادراک بشری میں نہیں آسکتا لہٰذا معنی کی مناسبت سے ہر معنی کے لیے خاص صورت درکار ہوتی ہے جس پر قائم ہو اور سمجھی جائے۔ صورت مثالِ غیبیہ کو عالم کونی میں اسی طریقہ پر سمجھنا چاہیے۔ اس لیے عارفوں نے ہر معنی کی ایک خاص صورت قائم کی ہے اور ہر صورت کے خاص معنی قرار دیے ہیں۔ مثلاً محبوب کہا جائے تو اس سے مراد حضرت حق ہوتا اس حالت میں کہ اس کی دوستی کو مطلقاً بے قید کہا جائے۔

پیر مغاں و مغبچہ سے مرشد روحانی مراد ہے جس کے صفات ذمیمہ و نفس امارہ تبدیل ہو گئے ہوں اور وہ صفات حمیدہ سے متصف ہو گیا ہو اور اس کے دل پر واردات غیبی عالم لاریب سے وارد ہوتے ہوں۔

پیر میکدہ و پیر مغان مرشد کامل کو کہتے ہیں جو اپنے افعال اور صفات کو حق کے افعال اور صفات میں محو کر دے اور بقا باللہ کے مرتبہ پر فائز ہو کر ناقصوں کی تکمیل کرے۔ اسی کو پیر مغان و پیر خرابات بھی کہتے ہیں۔

پیشانی ظہور اسرار الٰہی مراد ہے۔

پیکان وہ تجلی جبی مراد ہے جو دل و جگر میں پیوست ہو جاتی ہے اور عاشق، معشوق کے علاوہ ہر وجود سے بے خبر ہو جاتا ہے۔

پیانہ لغت میں پیمائش کرنے والی شے اور ناپ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں قلب عارف کو کہتے ہیں کیونکہ عارف کا قلب انوار غیبی کا مشاہدہ اور حقائق اشیا کے علاوہ مراتب و مقامات کا ادراک بھی کرتا ہے۔

پیانہ یا پیالہ بھر دنیا مرشد کا مرید کو کامل کر دینا۔

ت۔ ا

تا اشارہ ہے تعینات اور تعددات کی طرف جس میں تفصیل در تفصیل ہے۔

تاب زلف حقائق ممکنات مراد ہیں۔

تابستان مقام عشق اور سوز قلبی مراد ہے۔

تاج الحو وہ تاج ہے جس کے سبب عبد متوج اپنے غیر سے مفتخر ہوتا ہے۔ اسی کو تاج الافتخار بھی کہتے ہیں اور یہ آنحضرت کی تبعیت سے حاصل ہوتا ہے۔

تاراج کل اعمال اور احوال ظاہری و باطنی میں سالک کا اختیار سلب ہو جانے کو کہتے ہیں۔

تافتن اوامر الٰہی پر یقین کرنے کو کہتے ہیں۔

تانیس تجلی فعلی کو کہتے ہیں جو مبتدی کے واسطے تزکیہ نفس و تصفیہ روح کا باعث ہے۔

ت۔ ب

تجلل سب سے منقطع اور یکسو ہونا اور خدا کی طرف ہمہ تن متوجہ ہونا مراد ہے۔

تجلل المرید تجرید یعنی خطوط نفسانیہ سے خالی ہونا مراد ہے۔

تجلل واصل ماسوائے حق سے منقطع ہوجانا مراد ہے۔

تبسم سرور محض مراد ہے۔

تبصرہ اشیا کو عین بصیرت یعنی بلا آمیزش بصر کے دیکھنے کو کہتے ہیں۔

تبلیغ فی النہایات سالک کو مقام انتہائی تک پہنچا دینا مراد ہے۔

ت۔ج

تجدد امثال تعینات کی صورتوں کا جدید ہوتے رہنا مراد ہے۔ لاعلمی کے سبب بعض اس کو تناسخ سمجھ لیتے ہیں۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص اور ہر شے فنا اور بقا میں ہے۔ یوم ولادت سے یوم وفات تک انسان میں جو جسمانی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اس کا سبب بھی یہی ہے کہ جسم بلاقطع و برید تبدیل ہوتا رہتا ہے کیونکہ اعیان ثابتہ کے اطوار علم حق میں جدید ہوتے رہتے ہیں اور ہر آن انعکاس صورت خارجی میں کسی قدر تبدیلی کے ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ یہاں پر تبدیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جس طور میں ہے اس سے فانی ہوجائے اور حضرت وجود سے دوسرے طور میں اس کو بقا حاصل ہوجائے۔

تجرید اپنی خودی اور ماسوائے اللہ سے دور ہونے اور حق کی خودی میں مل جانے کو کہتے ہیں۔

تجلی ظاہر، روشن ہونے اور جلوہ کرنے کو کہتے ہیں۔ اس کی دو

قسمیں ہیں تجلی ظہوری اور تجلیِ اظہاری۔ تجلیِ ظہوری یہ ہے جیسے کہ غلبہ نور الٰہی کوہ طور پر موسیٰ علیہ السلام پر ظاہر ہوا تھا اور موسیٰ علیہ السلام اس کے سبب بیہوش ہوگئے تھے اور تجلیِ اظہاری یہ ہے کہ اصطلاح میں ہر لباس تعین کو تجلی کہتے ہیں جیسے وحدت کو تجلیِ اول اور واحدیت کو تجلیِ ثانی کہتے ہیں اور اسی ترتیب پر جمیع تعینات کو تجلی کہتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تجلی اول تجلی ذاتی ہے کیونکہ وہ تجلی تنہا ذات کی اپنی ذات کے لیے ہے اور وہ حضرت احدیت ذاتیہ ہے کہ نہ اس میں کوئی صفت ہے اور نہ کوئی اسم کیونکہ ذات وجود محض ہے اور ماسوائے اس کے عدم مطلق اور لاشے محض ہے پس وہ محتاج نہیں اپنی احدیت میں اور کسی تعین کی طرف کہ جس کے سبب سے وہ ممتاز ہو اور کسی شے سے کیونکہ وحدت اس کی عین ہے نہ کہ غیر تو وحدتِ حق عینِ ذاتِ حق ہے اور یہی وحدیت منشائے احدیت اور واحدیت ہے۔

تجلی ذاتی وہ ہے جس کا مبدا ذات ہو بغیر اعتبار کسی صفت کے صفات سے، اگرچہ سوائے واسطہ اسما و صفات کے حاصل نہیں ہوتی۔

تجلی شہودی عبارت ہے ظہورِ وجودِ حق سے جس کو نور کہتے ہیں۔

تجلی صفاتی اس کو کہتے ہیں جس کا مبدا ایک صفت ہو صفات سے من حیث تعین اور اعتبار اس صفت کی ذات کے۔

تجلی غیب الہوتیہ وہ ہے جو ادراک مدرک میں نہ آئے۔

تجلی الاحدی الجمعی اس سے مراد تجلی اول ہے۔ احدی الجمعی اس وجہ سے ہے کہ شہود و ذات جمیع اعتبارات کے ساتھ بالا جمال ہوتا ہے۔

تجلیہ روح کو ان کدورات سے پاک کرنے کو کہتے ہیں جو قالب عنصری کی روح کو مجاورت کے سبب عارض ہوتے ہیں۔

تجوہر انوار الٰہیہ جوہر بن جانا یا روح کا انوار الٰہیہ سے جوہر قبول کرنا مراد ہے۔

ت۔ح

تحقیق صور اسمائے الٰہیہ میں حق کے ظہور کو کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک کسی شے کی ماہیت سے آگاہ ہونا اور ازروئے اسما و صفات ذات حق کو جاننا حالانکہ ذاتِ باری کا ادراک محال ہے اور علم عرفان اور حقائق اشیا کے حاصل کرنے کو بھی تحقیق کہتے ہیں۔

ت۔خ

تختم اس علامت کو کہتے ہیں جو عارفین میں ہوتی ہے اور اس سے بعد تکمیل ایک عارف دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور ہر ایک کی شان جداگانہ ہوتی ہے۔

تخلیہ ماسوائے اللہ سے دل کو خالی کرنا اور بجز حق تعالیٰ کے دل میں کسی شے کو جگہ نہ دینا مراد ہے۔

ت۔د

تدانی معراج اولیاء اللہ مراد ہے۔

تدبیر عواقب امور کو سوچنا مراد ہے۔ یہ قریب قریب تفکر کے ہے مگر اعتباری فرق ہے وہ یہ کہ اس میں انجام کار سوچنا ہے اور اس میں دلیل کو۔

تدلی عروج کے بعد سالک کے مرتبہ ذات سے صفات کی طرف

نزول کو کہتے ہیں۔

ت۔ ر

ترانہ سے مراد وہ آہنگ محبت ہے جس کے سننے سے سالک کو مستی اور بیخودی طاری ہوتی ہے۔

ترسا مرتبہ تنزیہ کو کہتے ہیں۔ اس سالک کو بھی کہتے ہیں جو نفس امارہ یعنی برائیوں کی طرف رغبت سے خلاصی پا کر صفات حق کے ساتھ متصف ہو۔ صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق اس مرشد کامل کو کہتے ہیں کہ تمام موجودات کی توجہ بالطبع یا بہ ارادت و اختیار اس کی طرف ہو۔

ترسا بچہ و ترسا زادہ حقائق اور معنی کو کہتے ہیں۔ اس سے مراد وہ حالات غیبی بھی ہیں جو سالک کے دل پر غیب سے وارد ہوتے ہیں۔ اس کامل کو بھی کہتے ہیں جو ضلالت معنوی میں صحیح و پختہ نسبت کے ساتھ کسی دوسرے کامل میں تفرد اور تجرد اور انقطاع کے ذریعہ سے فنا حاصل کر چکا ہے۔

ترسائی تفرید اور تجرید دونوں کو کہتے ہیں اور بعض لوگ دقائق کے ادراک کو بھی کہتے ہیں۔

ترقی کہتے ہیں سالک کا عروج کرنا ایک مقام سے دوسرے پر خواہ وہ بحیثیت احوال ہو یا بحیثیت مقام یا بحیثیت معارف۔

ترکتاز دوران سلوک پیدا ہونے والے جذبہ الٰہی کو کہتے ہیں۔

ترک کردن سے مراد سالک کا ہر چیز کو قطع کرنا، وصول حق کی طرف مشغول رہنا اور نفس امارہ کو ترک کرنا ہے۔

ترہات دبدبہ اور کرامات کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔

ت۔ز

تزکیہ سے مراد نفس کو صفات ذمیمہ (یعنی برائیوں) کے عیوب سے پاک کرنا ہے۔ یہ بلا ریاضت و مجاہدہ کے نہیں ہوتا۔ شاہ تراب علی قلندر کا شعر ہے:

نفس کی اصلاح پہلے کر ریاضت سے تراب
بے شکست نفس امارہ ظفر ملتی نہیں

ت۔س

تسبیح اس سے مرتبہ تقدیس مراد لیتے ہیں۔

تسکین اضطراب کے بعد حاصل ہونے والی اس خنکیِ قلب کو کہتے ہیں جو سالک پر منجانب اللہ وارد ہوتی ہے اور سرور بخشتی ہے۔

تسلیک فی اللہ فی البدایۃ شیخ کا مرید کو سلوک کرانا مراد ہے۔

تسلیم اپنے کو فنا کر کے معشوق حقیقی میں مستغرق بلکہ خود عین معشوق ہوکر اپنے سے بے خبر رہنا مراد ہے۔ اطاعت حق کے لیے اپنے نفس کو متغیر کرنا بھی مراد ہے اور یہی اولیائے کرام کے نزدیک اعلیٰ مقام ہے۔

ت۔ش

تشبیہ اسما و صفات کے ساتھ مظاہر کونیہ میں باعتبار تمثیل و تجلی کے ذات حق کے ظہور کو کہتے ہیں۔

ت ۔ ص

تصفیہ کہتے ہیں دل کو غیر حق اور اپنی خودی سے پاک کرنا اور بجز حق کے کسی کو اپنے دل میں جگہ نہ دینا۔ اسی کو تطہیر قلب بھی کہتے ہیں۔

تصوف اصطلاح میں آدابِ شریعت کے ظاہر و باطن سے واقف ہونے کو کہتے ہیں۔ ظاہر اور باطن میں اول تصوف کا علم، اوسط عمل اور آخر موہبت من اللہ (اللہ کی خاص بخشش) ہے۔
راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں
" تصوف کی ابتدا اور ارتقا کے بارے میں اہل علم کے علاوہ ان عارفان حق میں بھی بہت اختلاف رہا ہے جن کا خیال تھا کہ" تصوف آج ایک بے حقیقت نام ہے اس سے پہلے حقیقت بلا نام تھا" (سید علی ہجویریؒ کشف المحجوب (اردو ترجمہ : حکیم ظہیر احمد) لاہور 1343ھ ،ص77) اور اس اختلاف کو ان اہل قلم کی موشگافیوں نے اور زیادہ ہوا دی ہے جنھوں نے بعد کے اثرات کی بنا پر یونانی فلسفہ، ویدانت، بدھ مت یا اموی اقتدار سے بیزاری کو تصوف کی بنیاد قرار دیا ہے اس لیے اس کے اصل ماخذ اور ابتدا پر از سر نو توجہ کی ضرورت ہے۔اس سلسلہ میں تین بہت اہم نکات قابل ذکر ہیں۔
☆ ورائے شعور Supra Consiousness انسانی جبلت میں شامل ہے اور چونکہ مذاہب انسانی جبلت سے بے نیاز نہیں ہوسکتے اس لیے " ورائے شعور" جس کو دوسرے لفظوں میں عرفان الٰہی، روحانیت یا انسانی فطرت کی باطنی اصلاح و

تربیت کا رجحان و نظام بھی کہہ سکتے ہیں، ہر زمانے میں مذاہب کی اساس اور مذہب پسندوں کے ایک خاص طبقے کی طبیعت کا میلان تو رہا ہی ہے ایسے لوگوں کے قلوب کی خوابیدہ قوت بھی رہا ہے جو بظاہر مذہب و روحانیت میں یقین نہیں رکھتے۔ اس لیے مذاہب کے ماننے والوں کی طرح مذاہب کے نہ ماننے والے بھی ایسے خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں جن کا تعلق ماورائیت سے ہے۔

''سریت''Mysticism ''بھکتی''، ''نروان''، ''تیان''، ''ال تنگری'' جیسے الفاظ الگ الگ قومی اور مذہبی پس منظر میں خالق کل یعنی وراء الورئی ہستی اور اس کے مختلف مظاہر سے ہم رشتگی کے احساس، ذات و کائنات کے عرفان اور جسمانی و مادی وجود کے ماورائی تسلسل کے ادراک کی ترجمانی کرتے ہیں۔ Mysticism کے تصور میں تنوع بھی ہے، تضاد بھی کہ تاریخی اور اقتصادی پس منظر میں اس لفظ سے یونان، شام، عراق، جزیرہ (کبیر احمد جائسی نے سعید نفیسی کے حوالے سے لکھا ہے کہ دجلہ اور فرات کے دریائی علاقے کو جزیرہ کہتے ہیں) اور ایران کے ان گوشہ نشینوں کی بھی ترجمانی ہوتی ہے جنھوں نے اپنی قلبی واردات یا نفسیاتی کیفیات کو مکمل روحانی نظام کا درجہ دے دیا تھا اور مذہب کے مخالفین کی بھی جو وحی والہام کے تو منکر تھے مگر ماورائیت سے ہم رشتگی کے احساس سے عاری نہیں تھے۔ بھکتی، ''تیان''، ''ال تنگری'' ہندوستانیوں، چینیوں اور منگولوں و ترکوں کے قدیم طرزِ زندگی میں روحانی و ماورائی احساس و نظام کا مستقل حوالہ

ہیں۔ بظاہر تصوف بھی اسی سلسلۂ فکر کی ایک کڑی معلوم ہوتا ہے۔ قرآن وسنت میں یہ لفظ موجود نہیں ہے اور مسلمانوں میں تصوف سے متعلق رجحانات اور فکر و فلسفہ کی نشوونما مذہبی فکر کے ارتقا اور داخلی روحانی تجربے اور قیاس آرائی کی صورت میں ہوئی ہے۔ دوسرے مذاہب کی کئی باتیں بھی اس میں شامل ہوتی رہی ہیں۔ سعید نفیسی کے مطابق ایرانی صوفیہ نماز روزہ کے قائل نہیں ہیں۔ صوفیہ میں ایسے لوگ بھی ہر زمانے اور ہر ملک میں پیدا ہوتے رہے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرنے کے باوجود قرآن وسنت کی تعلیمات پر اپنی قلبی واردات کو فوقیت دیتے یا قرآنی آیات کی من مانی تشریح کرکے اس کو باطنی تشریح وتفسیر ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن بعض استثنائی صورتوں اور زمانی و مکانی تغیرات کے باوجود مسلمان تو مسلمان، غیر مسلم اور مستشرقین بھی تصوف سے جو حقیقت مراد لیتے ہیں وہ وہی ہے جس کو قرآن حکیم میں ''تزکیہ'' حدیث رسول میں'' احسان '' اور شریعت وسنت نبویؐ پر جان دینے والے علما کی تحریروں میں'' سلوک راہِ نبوت'' کہا گیا ہے۔ کسی دوسرے مذہب سے تعلق رکھنے والے کسی شخص کے نام کے ساتھ لفظ '' صوفی'' استعمال کیا بھی گیا ہے تو اس کے کسی مسلم صوفی کا شاگرد یا صحبت یافتہ ہونے کے سبب، اور اگر کسی شخص نے صوفی کہلانے کے باوجود اسلام سے دوری اختیار کی ہے یا اس سے برأت کا اظہار کیا ہے تو وہ عوام و خواص میں بے اعتبار ہوگیا ہے۔ اس لیے یہ تسلیم کرنے کے باجود کہ لفظ

تصوف قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے اور بہت سی ایسی باتیں مسلمانوں میں راہ پا گئی ہیں، جو اسلامی عقائد کے خلاف ہیں، یہ حقیقت تسلیم کرنا ضروری ہے کہ جس تصوف کو مسلمانوں میں اعتبار حاصل ہے اس کا مفہوم و مقصود نبی رحمت ﷺ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق اللہ کی بے ریا عبادت اور مذہب، برادری، قومیت، علاقائیت اور مالی و سماجی حیثیت کی تفریق کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اللہ کے بندوں کی بے غرض خدمت کرنا ہے۔ علما اور صوفیہ میں عقیدہ و عمل کا نہیں طرز زندگی کا فرق ہے۔ علما کو معاشرے میں اگر ''محتسب'' کی حیثیت حاصل ہے تو ''صوفیہ'' کو معالج کی۔ علما کا کام فساد کی مختلف صورتوں اور فساد پیدا کرنے والے لوگوں کی نشاندہی اور گرفت کرنا ہے جبکہ صوفیہ کا کام ان کیفیتوں اور وسوسوں کو دور کرنا ہے جو قلب ونظر اور ذہن و احساس میں فساد پیدا کرنے کا موجب بنتے ہیں۔

صوفیہ کے بارے میں جو غلط فہمیاں پھیلی ہیں وہ ان کی سادہ زندگی اور ان کے کچھ خاص اوراد و اشغال کی پابندی کرنے کے سبب نہیں پھیلی ہیں بلکہ کسی خاص کیفیت میں کیے گئے ان کے کسی کام کی اندھی تقلید یا کہے گئے کسی جملے کی ان تشریحات کے سبب پھیلی ہیں جو دوسروں نے کی ہیں اور ان تشریحات کو مابعد الطبیعاتی فلسفہ کا درجہ دے دیا گیا ہے حالانکہ مسلمانوں کے لیے تصوف، کوئی مابعد الطبیعاتی فلسفہ نہیں ، روحِ عبادت اور مشائخ کا خاص اخلاق ہے اور یہ خاص اخلاق یا مشائخ کی طرز زندگی بھی اتباع سنت و شریعت کے ساتھ مشروط ہے۔

کشف والہام بھی اسی صورت میں قابل قبول ہیں جب وہ قرآن و سنت سے مطابقت رکھتے ہوں۔

☆ قرآن حکیم اور احادیث نبویؐ میں بار بار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے کہ حضور خاتم النبیینﷺ کوئی نیا دین لے کر دنیا میں تشریف نہیں لائے بلکہ آپؐ نے اسی سلسلۂ نبوت کی تکمیل فرمائی جس کی پہلی کڑی نبی برحق اور ابوالبشر حضرت آدمؑ تھے۔ اس لیے آپﷺ کی شریعت میں پچھلی شریعتوں کی بعض ایسی سچائیوں کا پایا جانا جو تحریف سے بچ گئی تھیں خلاف عقل ہے نہ خلاف عقیدہ۔ شرف الدین یحیٰ منیریؒ نے اپنے ایک مکتوب میں ایسی ہی ایک حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابوالبشرؑ سے افضل البشر خاتم الانبیاﷺ کی ذات گرامی تک بغیر انقطاع موجود رہی ہے:

''اگر تصوف کی ابتدا پر غور کروگے تو اس کو حضرت آدمؑ کے وقت سے ہی پاؤگے، اس عالم میں پہلے صوفی حضرت آدمؑ ہیں۔ ان کو حق تعالیٰ نے خاک سے پیدا کیا، پھر اجتباء اور اصطفاء کے مقام پر پہنچایا۔ خلافت عطا فرمائی، پھر صوفی بنایا ...... مرید کو آغاز ارادت میں چلہ کرنا پڑتا ہے۔ اوّل اوّل طائف و مکہ کے درمیان میں چلّہ کیا...... میں نے اپنے ہاتھ سے آدمؑ کی مٹی کو چالیس دنوں میں خمیر کیا۔ جب تجرید کا چلہ ختم ہو چکا تو حق سبحانہٗ تعالیٰ نے اس میں روح عنایت فرمائی اور عقل و دانش کا چراغ اس کے دل میں روشن کردیا۔ پھر کیا، دل سے زبان تک وہ باتیں آنے لگیں کہ منہ سے انوار واسرار کے پھول جھڑنے لگے۔ جب آپ نے اپنا

یہ رنگ دیکھا تو مستی میں جھوم گئے۔ ...... اس خاکدان دنیا میں تشریف لائے مگر تین سو برس تک روتے رہے۔ پھر دریائے رحمت خداوندی جوش میں آیا اور درجۂ اصطفیٰ عطا ہوگیا۔ اِنَّ اللّٰہَ اصطفیٰ آدَمَ۔ اب کیا تھا، تصفیہ کامل ہوگیا۔ صوفی صافی بن گئے۔ وہ مرقع جو دریوزہ گری کے بعد پہنایا گیا تھا، آپ اس کو نہایت عزیز رکھتے تھے۔ آخر عمر میں وہ مرقع حضرت شیث علیہ السلام کو آپ نے پہنا دیا اور خلافت بھی سپرد کی چنانچہ نسلاً بعد نسلٍ اسی طریقہ پر عمل ہوتا رہا اور تصوف کی دولت ایک نبی سے دوسرے نبی کو یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی رہی ... پھر جب دور مبارک حضرت سیدنا و نبینا سلطان الاولیاء و انبیاء محمد مصطفیٰ ﷺ کا آپہنچا، حضور ﷺ نے اسی طرح تکمیل اختیار کیا...

اصحاب میں وہ گروہ جو سالکان راہ طریقت بہ عنوان خاص تھے، ان سے وہیں راز کی باتیں ہوا کرتیں۔ ان میں بعض پیر تھے اور بعض جوان جیسے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سلمان، حضرت معاذ و بلال و ابوذر و عمار رضی اللہ عنہم ..... حضرت مہتر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی معمول تھا کہ جب کسی صحابیؓ کی عزت و تکریم فرماتے تو ان کو ردائے مبارک یا اپنا پیراہن شریف عنایت فرماتے۔ صحابہؓ میں وہ شخص صوفی سمجھا جاتا تھا۔ اب تم جان سکتے ہو کہ تصوف اور طریقت کی اوّل اوّل ابتداء حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی اور اس کا تتمہ جناب رسول مقبول ﷺ نے فرمایا"

اس عرفانی نقطۂ نظر کی روشنی میں چاہے لغوی طور پر لفظ "صفا"

کو صوفی کا مادۂ اشتقاق نہ تسلیم کریں کیونکہ صفا سے جو لفظ بنے گا وہ عربی قاعدہ کے مطابق صفوی ہوگا نہ کہ صوفی، تاہم صوفیہ کی ظاہری باطنی کیفیات اور ان کے میلان طبیعت میں رچی بسی روحانیت کو جس لفظ کے سہارے سب سے بہتر طور پر پیش کیا جاسکتا ہے وہ لفظ 'صفا' ہی ہے اور چونکہ اس صفا کا جس شخص میں سب سے پہلے ظہور ہوا وہ انسان ہونے کی حیثیت سے ''ورائے شعور'' کے بھی مالک تھے اور نبی برحق ہونے کی حیثیت سے '' صاحب شریعت'' بھی، اس لیے بعد کے ادوار میں اگر چہ تصوف کو مذہب و شریعت سے الگ ایک مستقل روحانی نظام کے طور پر پیش کرنے کی بھی کوششیں کی جاتی رہی ہیں مگر تمام تر کوششوں کے باوجود اس حقیقت کو نہیں جھٹلایا جاسکا ہے کہ تصوف اپنی ابتدا اور نبی برحق سے نسبت کے سبب ''صفائی باطن مع پابندیٔ شرع'' کا نام ہے اور ترکوں اور منگولوں کا نظریہ '' ال تنگری' چینیوں کا تصور ''تیان' اور صوفیائے اسلام کا نظریہ ''حق'' اگر اساسی طور پر ایک نظر آتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ترکوں، منگولوں اور چینیوں میں یہ نظریے کسی ایسے نبی کے ذریعہ پہنچے ہوں گے جو حضرت آدمؑ اور حضرت محمد مصطفیؐ کو جوڑنے والے سلسلۂ نبوت کے درمیان کی کوئی کڑی رہے ہوں گے۔

☆ قرآن حکیم نے حضور نبی کریمﷺ کے منصب نبوت ورسالت اور دنیا میں تشریف لانے کے جو تین مقاصد بیان کیے ہیں وہ تلاوت آیات، تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیۂ اخلاق ہیں جنھیں آپﷺ نے بہ تمام و کمال پورا کیا ہے

لیکن چونکہ آپ ﷺ کے بعد آنے والی نسلوں کو بھی ان کی ضرورت ہے، کتاب اللہ ابد تک کے لیے ہے اور وکونوامع الصادقین کی تلقین وہدایت بھی ہر زمانے کے لیے ہے اس لیے قرآن وحکمت کی تعلیمات و ہدایات کو سمجھنے اور ان پر خلوص سے عمل کرنے کے لیے، اللہ والوں کی معیت وتربیت ضروری ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیعؒ کے لفظوں میں:

"تیسرا فرض آنحضرت ﷺ کے فرائض منصبی میں تزکیہ ہے جس کے معنی ہیں 'ظاہری و باطنی نجاسات سے پاک کرنا' ظاہری نجاسات سے تو عام مسلمان واقف ہیں، باطنی نجاسات کفر اور شرک، غیر اللہ پر اعتماد کلی اور اعتقاد فاسد نیز تکبر و حسد، بغض، حب دنیا وغیرہ ہیں۔ اگرچہ علمی طور پر قرآن وسنت کی تعلیم میں ان سب چیزوں کا بیان آگیا ہے لیکن تزکیہ کو آپ کا جداگانہ فرض قرار دے کر اس کی طرف اشارہ کردیا گیا کہ جس طرح محض الفاظ کے سمجھنے سے کوئی فن حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح نظری وعلمی طور پر فن حاصل ہوجانے سے اس کا استعمال اور کمال حاصل نہیں ہوتا جب تک کسی مربی کے زیر نظر اس کی مشق کر کے عادت نہ ڈالے۔ سلوک وتصوف میں کسی شیخ کامل کی تربیت کا یہی مقام ہے کہ قرآن وسنت میں جن احکام کو علمی طور پر بتلایا گیا ہے ان کی عملی طور پر عادت ڈالی جائے۔" (مولانا مفتی محمد شفیع۔ معارف القرآن، جلد اوّل، نئی دہلی، 1993، ص 336 تا 337)

اسلامی تاریخ کی روشنی میں مندرجہ بالا تینوں نکات کی عملی

صورتوں کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ" قرآن پاک نے پیغمبر اعظم و آخرﷺ کے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان میں تزکیہ بھی شامل ہے۔ آپﷺ کی ساری زندگی فقر کا اعلیٰ ترین نمونہ تھی۔ آپﷺ نے انفاق والعفو کے حکم پر پوری طرح عمل کیا اور کبھی صاحب نصاب ہوئے نہ میراث چھوڑی۔ محبوب خدا تھے اس کے باوجود شکر گزاری کے جذبہ سے قائم اللیل اور صائم النہار ہوکر مشقتیں اٹھاتے تھے۔ آپ ﷺ کے رہن سہن، کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں بھی ہمیشہ سادگی غالب رہی اور آپﷺ کی اتباع میں حضرات صحابہ کرامؓ خصوصاً خلفائے راشدینؓ اور اصحاب صفہؓ بھی دنیا میں رہتے ہوئے دنیا سے بے رغبتی کی زندگی گزارتے رہے لیکن دوسری صدی ہجری میں جب سلاطین میں اکثر نے کتاب وحکمت وتزکیہ کی تعلیم سے منہ موڑ لیا اور مسلم معاشرہ میں دین و دنیا کی تفریق بڑھی تو ان نفوس مطہرہ کی حیثیت نمایاں ہونے لگی جو گوشۂ عافیت کے متلاشی، معرفت حق کے جویا اور دنیاوی اقتدار سے گریزاں تھے مگر ان کے مخالف نہیں تھے جو انصاف و اخلاق کے ساتھ سلطنت یا دنیا کے کاموں کو انجام دے رہے تھے۔ قرآن حکیم میں جہاں جہاں صادقین، صادقات، مخلصین، محسنین، خائفین، عابدین، صابرین، اولیاء، ابرار، مقربین جیسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سے صاحب "کتاب اللمع" نے وہی لوگ مراد لیے ہیں جو مزاج و طبیعت، ذوق و شوق اور عبادت و دعوت میں انہماک و استغراق کے لیے مشہور ہوگئے تھے اور جنھیں بعد میں اہل

تصوف کہا گیا ہے۔ اس لیے تزکیہ و تصوف کی حقیقت یا تحریک کو اموی حکمرانوں کی بیخ کنی کی تحریک یا ردعمل کے طور پر پیش کرنے والے اہل قلم سے اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان لوگوں سے بنیادی غلطی یہ ہوئی ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کا آغاز اسلامی تاریخ کے اس نازک موڑ سے کیا ہے جب مسلمانان عالم کے مرکز عقیدت، مدینۃ الرسول اور اموی حکمرانوں کے مرکز حکومت دمشق سے بہت دور کوفہ اور بصرہ میں کچھ لوگوں کو" صوفی" کہا جانے لگا تھا اور صوفی کے لقب سے مشہور ہونے والوں میں حسن بصری جیسے عالم و عابد بھی تھے اور ربیع بن خیثم، ابواسرائیل اور جابر بن حیان جیسے لوگ بھی جو مرکز اقتدار ہی کے نہیں، اگر مگر کے ذریعہ کتاب و سنت میں بیان کیے ہوئے اس صاف و صریح عقیدے کے بھی مخالف تھے جس پر" اصحاب رسول"،" تابعین" اور" تبع تابعین" کی پاکیزہ جماعت عامل بھی تھی اور شاہد بھی۔ اس غلطی کا ازالہ ہوسکتا تھا اگر وہ یہ دیکھتے کہ تزکیہ و تصوف کے نام سے اس دور میں جس حقیقت کو منضبط یا منظم کرنے کی کوشش کی گئی اس کی تمام تر بنیاد قرآن و سنت اور آثار صحابہؓ پر تھی اور اس کی ابتدائی کڑی خلفا رسول ﷺ تھے۔ اس لیے سلاسل کی تنظیم کے پہلے ہی مرحلے میں وہ لوگ سلسلہ سے باہر کردیے گئے تھے جو کتاب و سنت کے عقیدہ سے منحرف تھے یا اپنے اعتقادات کی پردہ داری کرتے تھے۔" (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 29 تا 35)

ت۔ط

تطہیر ذات اپنی ذات کو ظاہری اور باطنی نجاستوں کی آلودگی اور خودی سے پاک رکھنا مراد ہے۔

ت۔ع

تعدد امثال اپنی صورت کو ایک وقت میں متعدد جگہ ظاہر کرنا مراد ہے یہ اولیاء اللہ کی خرق عادات ہیں یعنی کرامات ہیں۔

تعلیم سے مراد مرشد کا مرید کو اذکار و افکار وغیرہ سکھانا ہے۔ یہ طریقت کی تعلیم ہے جو تعلیم حقیقت کی ہوتی ہے وہ اس کے علاوہ ہے۔

تعین اپنی ذات کی یافت کو تعین کہتے ہیں۔ یہ کئی جگہ مستعمل ہوتا ہے پہلا تعین اجمالی ہے جس کو وحدت کہتے ہیں یعنی حق کا ایک وجود میں آنا اور انا کہنا، دوسرا تعین تفصیلی ہے جس کو واحدیت کہتے ہیں یعنی ذات کو اپنی ذات میں صفات کو بالتفصیل پانا، یہ دونوں تعین داخلی ہیں۔ باقی تعینات یعنی ارواح اور امثال اور جسم خارجی ہیں۔

تعین اول صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''واضح ہو کہ تعین اول جس کو وحدت کہتے ہیں مجمل ہے۔ اس کی تفصیل ایک نسبت ہے جس کو تعین ثانی کہتے ہیں۔ کثرت نسبت کا ظہور اسمائے الٰہی کے ساتھ اس مرتبہ میں ہے۔ اس تفصیل کا ایک اجمال بھی ہے کہ جو عین ہبا ہے۔ اس جمع کی بھی تفصیل ہے کہ جس سے مراد عرش اور کرسی اور فلک البروج اور فلک

المنازل اور جمیع صور مثالی ہیں۔ اس کی بھی تفصیل ہے کہ جس کو سبع سماوات اور عنصر اعظم اور ارکان اربعہ کہتے ہیں۔ اس کی بھی تفصیل ہے جس کو موالید ثلاثہ کہتے ہیں۔ اس تفصیل کی جمعیت حقیقی اور اجمالی بصورت حضرت آدم علیہ السلام ظاہر ہے۔

یہ یقینی امر ہے کہ ذات کا من حیثیت ذات کے ایک ہی مفہوم ہوتا ہے البتہ من حیث تعین اس کا کوئی نہ کوئی نام رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر بشرط لاشے مراد لیں تو مرتبۂ احدیت کہیں گے اور اگر بشرط شے مراد لیں تو مرتبۂ واحدیت کہیں گے اور اگر لابشرط شے مراد لیں تو ہویۃ مطلقہ اور وحدت کہیں گے جو تمام موجودات میں ساری ہے۔ اگر اس میں بشرط ثبوت علم مراد لیں تو وہ مرتبہ اسم الباطن مطلق کا ہے جو اعیان ثابتہ کا رب ہے۔ اگر بشرط کلیات اشیا مراد لیں تو فقط اسم الرحمٰن ہے کہ جو عقل اول کا رب ہے۔ اور اسی کو لوح قضا اور ام الکتاب اور قلم اعلیٰ کہتے ہیں۔ اگر بشرط تفصیل اشیا مراد لیں تو مرتبہ اسم الرحیم ہے جو نفس کلیہ کا رب ہے اور اسی کو لوح قدر اور لوح محفوظ اور کتاب مبین کہتے ہیں۔ اگر مفصلہ جزویہ متغیرہ کی صفت سے مراد لیں تو مرتبۂ اسم الرحیم ہے جو نفس کلیہ کا رب ہے اور اسی کو "لوح قدر" اور "لوح محفوظ" اور "کتاب مبین" کہتے ہیں۔ اگر مفصلہ جزویہ متغیرہ کی صفت سے مراد لیں تو مرتبۂ اسم الماحی اور للحی اور السمیت ہے جو نفس منطبعہ کا رب ہے اور یہی لوح محو و اثبات ہے۔ اگر صور نوعیہ روحانیہ و جسمانیہ کے قابل ہونے

کی شرط سے مراد لیں تو مرتبہ اسم القابل ہے کہ جو رب ہیولیٰ کلیہ کا ہے اور اسی کو کتاب مسطور اور رق منشور بھی کہتے ہیں۔ اگر بشرط روحانیہ مجرد مراد لیں تو مرتبہ اسم المدبر ہے جو عقول و نفوس ناطقہ کا رب ہے جس کو حکما نے عقل مجرد کہا ہے اور اہل اللہ اس کو روح کہتے ہیں۔ اگر کلیات اس میں مفصل ہوں تو اہل دل اس روح کو دل کہتے ہیں۔ اگر بشرط عینیہ مراد لیں تو وہ مرتبہ اسم المصور ہے کہ جان مطلق اور مقید کا رب ہے۔"

ت۔ف

تفرد سے مراد اپنے دل کو ماسوائے اللہ سے خالی کرنا ہے۔

تفرقہ کہتے ہیں قلب کو شک میں ڈالنے، حق سے دور ہوجانے، خلق کو دیکھنے اور حق کو نہ دیکھنے کو۔ دیکھیے: جمع اور تفرقہ

تفرید یعنی غیر حق کو اپنی نظر سے دور کرنے اور حق کو اپنے میں دیکھنے کو کہتے ہیں۔

تفصیل ایک مرتبہ ہے جو مرتبۂ واحدیت، مرتبۂ الوہیت، مرتبۂ ربوبیت اور تفصیل صفات کو کہتے ہیں اس لیے کہ اس مرتبہ میں تمامی صفات اور اسما اور افعال اور مظاہر ان کی ذات سے جدا اعتبار کیے جاتے ہیں یعنی باوجود عینیت علاحدہ علاحدہ ہو کر ظہور میں آتے ہیں اور ان اشیا کی عینیت ذات سے کبھی زائل نہیں ہوتی ہے، نہ مراتب داخلی میں نہ خارجی میں اور نہ باطن میں اور نہ ظاہر میں یعنی ہر وقت عینیت بحال خود ہے۔

تفکر یعنی فکر کرنا چراغ کی مانند ہے جس سے خیر و شر منافع و مضرات معلوم ہوتے ہیں۔ جس دل میں تفکر نہیں وہ تاریکیوں میں پھنسا ہوتا ہے۔

تفویض ہر کام کو خدا کے حوالے کرنا اور ہمہ تن اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دینا مراد ہے۔

ت۔ق

تقدیر حقائق اشیا کا استعداد کے ساتھ علم حق میں ثابت اور مقرر ہونا مراد ہے۔

تقلید اپنے سے بہتر شخص کی قولاً فعلاً اعتقاداً متابعت کرنا مراد ہے۔

ت۔ک

تکبر سالک کے اعمال سے بے اعتنائی برتنے یعنی پروا نہ کرنے کو کہتے ہیں۔

تکوین شے کا مادہ کے ساتھ پیدا ہونا تکوین کہلاتا ہے۔

ت۔ل

تلخ جو امر سالک کی طبیعت کے موافق نہ ہو اس کو تلخ کہتے ہیں۔

تلقی حق کی طرف سے سالک پر ایک خاص حالت کا وارد ہونا تلقی کہلاتا ہے۔

تلقین مرشد کے مرید کی خودی و دوئی کو اس طرح دور کرنے کو کہتے ہیں کہ اس میں خودی کی بو بالکل باقی نہ رہے۔

تلوین طالب کے صراط مستقیم کو طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ تلوین کو

تلوین اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ارباب تلوین کے صفات بشریہ مبدل ہوجاتے ہیں۔ جب تک سالک سلوک میں ہے تو صاحب تلوین ہی ہے کیونکہ وہ ایک حال سے دوسرے حال پر ترقی اور ایک وصف سے دوسرے وصف کی طرف انتقال کرتا ہے پس یہ شان صاحبِ تلوین کی ہے جو ہمیشہ زیادتی اور ترقی پر ہے۔

ت۔م

تمثل

تمثل کے معنی صورت اختیار کرنے کے ہیں مثلاً حضرت جبرئیل علیہ السلام کا حضرت وحیہ کلبیؓ کی صورت اختیار کرنا۔ اسی قیاس پر حق کا تمثل مقام کعبہ میں حضرت آدم علیہ السلام کے لیے، طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے، صندوق سکینہ میں بنی اسرائیل کے لیے اور بصورت امرد آنحضرتﷺ کے لیے اور روز قیامت عرش پر عوام مومنین کے لیے ہے۔

تمکین

مقام استقامت اور ثبات کو کہتے ہیں۔ جب تک سالک راہ میں ہے صاحبِ تلوین ہے جب واصل ہوا اور تمکین حاصل ہوئی صاحبِ تمکین ہوا۔

صاحب ''کشف المحجوب'' (سید علی ہجویری) فرماتے ہیں کہ ''تمکین دراصل سالکین راہ کا کمال کے بلند ترین مقام پر فائز ہونے کا نام ہے۔ان کے لیے مقامات سے عبور ممکن ہے لیکن درجۂ تمکین سے گزر جانا محال ہے۔ اس لیے کہ مقام مبتدیوں کا درجہ اور تمکین منتہیوں کی اقامت گاہ ہے۔ ابتدا سے انتہا کی طرف جانا تو ہے لیکن انتہا سے گزرنے کی کوئی

صورت نہیں۔ اس لیے مقامات منزلوں کی راہیں ہیں اور تمکین بارگاہِ قدس میں برقرار ہونا ہے کیونکہ جو سالک ہر قسم کی چناں چنیں سے پاک ہوکر مکمل یکسوئی حاصل کرے اولیاء اللہ کے ساتھ قرار پکڑ لیتا ہے وہ تلوین سے اوپر ہوکر تمکین کا مقام حاصل کرلیتا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں شعرا اپنے ممدوحین کی تعریف، معاملہ سے کرتے تھے اور جب تک کچھ عرصہ نہ گزر جاتا شعر نہیں کہتے تھے۔ چنانچہ جب کوئی شاعر ممدوح کے حضور پہنچ جاتا تھا تو تلوار سونت کر سواری کے پاؤں کاٹ ڈالتا اور تلوار کو توڑ دیتا تھا۔ اس سے اس کا مقصد یہی ہوتا کہ مجھے سواری اس لیے درکار تھی کہ اس کے ذریعے تیری بارگاہ تک پہنچنے کے لیے مسافت طے کروں اور تلوار اس لیے ضروری تھی کہ اس کے ذریعہ حاسدوں کو تیرے حضور سے دور کردوں اور اب چونکہ میں پہنچ گیا ہوں تو سامان سفر کی کیا ضرورت؟ سواری کو اس لیے ہلاک کردیا کہ تیرے پاس سے مجھے جانا ہی نہیں ہے اور تلوار اس لیے توڑ ڈالی کہ اب تیرے حضور سے جدا ہونے کا دل میں کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ پھر جب کچھ دن گزر جاتے تو شعر پڑھتا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی صفت بھی ایسی ہی بیان فرمائی کہ جب وہ دشوار مقامات اور منزلیں طے کر کے محلِ تمکین میں پہنچے اور ان سے تمام اسبابِ تغیر جدا ہوگئے تو حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ''نعلین اتاردو، اور اپنا عصا ڈال دو'' کیوں یہ سامان سفر تھا۔ بارگاہِ اقدس میں حضوری کے بعد، سفر کا خطرہ ہی کیا؟ محبت کا آغاز طلب ہے اور اس کا انجام

قرار اور سکون ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ پانی جب تک نہر و دریا میں رہتا ہے، جاری رہتا ہے جب سمندر میں پہنچ جاتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے اور جب ٹھہر جاتا ہے تو اس کا مزہ بدل جاتا ہے کیونکہ جسے پانی کی ضرورت ہوتی ہے وہ سمندر کی طرف نہیں جاتا۔اس کی سمت تو وہی جاتا ہے جسے موتیوں کی تلاش ہوتی ہے۔ اس لیے وہ سانس روکتا ہے اور گہر کی تلاش میں پاؤں جوڑ کر سر کے بل سمندر کی تہ میں غوطہ لگاتا ہے۔ اس کے بعد یا تو وہ بہترین قیمتی موتی لے کر آتا ہے یا پھر غرق ہوجاتا ہے۔

ایک بزرگ فرماتے ہیں کہ''التمکین رفع التلوین' 'لفظ تکوین بھی حال و مقام کی مانند اہلِ طریقت کی اصطلاح میں ایک لفظ و عبارت ہے اور معنی میں ایک دوسرے کے قریب۔ لیکن اس جگہ تکوین کے معنی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بدلنے کے ہیں۔ اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ صاحبِ تمکین تذبذب کا شکار نہیں ہوتا اور اپنا سارا سامان لے کر بارگاہِ قدس سے واصل ہوجاتا ہے۔ اس کے دل میں نہ غیر کا اندیشہ باقی رہتا ہے اور نہ اس پر کوئی معاملہ گزرتا ہے جس سے اس کے باطن میں کسی قسم کی تبدیلی واقع ہو۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام مقام تکوین پر فائز تھے۔ طور پر جب جلوۂ حق نے تجلی فرمائی تو ان کے ہوش جاتے رہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا ''......''موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہوکر زمین پر آرہے اور ہمارے آقا سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم محل تمکین میں تھے جب مکہ مکرمہ سے قاب قوسین تک عین تجلی ذات میں پہنچے

تب بھی آپ کا حال ایک ہی رہا۔ یہ آپ کا اعلیٰ ترین درجہ تھا۔ واللہ علم

محل تمکین کی قسمیں

ارباب تصوف کے نزدیک محل تمکین کی دو قسمیں ہیں۔ 1. اس کی نسبت اپنے شہود کے ساتھ ہو، تو جس کی نسبت اپنے شہود کے ساتھ ہے وہ باقی الصفت ہوتا ہے، 2. جس کی نسبت شہود حق کے ساتھ ہو وہ فانی الصفت ہوتا ہے۔ اس کے لیے محو، صحو، محق، لحق، فنا و بقا اور وجود و عدم کا استعمال درست نہیں کیونکہ ان صفات کے قیام کے لیے موصوف کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب موصوف شہود حق میں ڈوب جاتا ہے تو اس سے وصف کا قیام ساقط ہوجاتا ہے اسی قسم کے اور بھی بکثرت لطائف ہیں۔ یہاں مختصر طور پر اتنا ہی کافی ہے۔......وباللہ التوفیق۔"

ت۔ ن

تناسخ بدن عنصری سے دوسرے بدن عنصری میں روح کے منتقل ہونے کو کہتے ہیں۔ صاحب " مصباح التصرف لارباب التصوف " کے لفظوں میں " یہ علاوہ ہے بروز کے، اس کو جنم کہتے ہیں۔ ایک گروہ اس امر کا قائل ہوا ہے کہ روح انسانی قائم اپنی ذات میں نہیں زوال اور عدم بھی اس کے لیے نہیں وہ ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہوا کرتی ہے یہ اس لیے کفر اور خلاف توحید ہے کہ اس کا دارومدار غیریت پر ہے

یعنی قائل تناسخ نے مثلاً زید، عمرو اور بکر نے ایک گائے اور
ایک کتے کی بابت یہ دعویٰ کیا کہ زید مر کر عمرو ہوا اور عمرو بکر
اور بکر مر کر گائے اور گائے مر کر کتا ہوگئی تو اس میں کئی نقص
ہیں اول تو اس نے ان سب کو غیر ہستی مانا جو ایک جسم سے
دوسرے جسم میں یکے بعد دیگرے تناسخ سے آتی گئی دوسرے
یہ کہ بکر مر کر گائے کہاں ہوا؟ کیونکہ وہ تو دراصل عمرو تھا.....
لہٰذا اسی طرح یہ سلسلہ چلا جائے گا یہاں تک کہ حقیقت پر
جاکر ٹھہرے گا کیونکہ سب سے پہلے جو چیز تھی وہی اصل قرار
پائے گی لہٰذا یہی کیوں نہیں کہتے کہ تمام مخلوقات میں ایک ہی
وجود ظاہر ہوا اور ہے اور ہوتا چلا جائے گا، ہاں یہ ضرور ہے
کہ اسی شخص کی حالت میں تغیرات واقع ہوتے جاتے ہیں۔
مقام احدیت سے ''ناسوت'' تک اور ناسوت سے احدیت
تک یا یہ کہ ہر ایک اسم میں مختلف اسما مندرج ہیں ان کا ظہور
دیگر آزال اور آباد میں ہوتا جاتا ہے۔ تیسرا نقص یہ ہے کہ
انسان عمل کی طرف سے مطمئن ہوجاتا ہے کہ اس جنم میں نہ
کیا تو اس جنم میں کر لیں گے۔ چوتھا نقص یہ ہے کہ وہ
روح، روح کلی تک نہیں پہنچتی ہے حالانکہ روح کا حال یہ
ہے کہ وہ ادراک حق موافق تعین اور شاکلہ کے ہے مرنے
کے بعد ادراک ادراک میں مل گیا کیونکہ وہ ایک ہے اس
میں انقسام اور تجزی (جزا قبول کرنا) نہیں ہاں اس میں جو
کچھ کدورات رہ جاتے ہیں اس کی صفائی ہوتی ہے اور عالم

برزخ میں روح مطابق عمل کے متشکل ہوتی ہے روح چونکہ
لطیف بلکہ الطف ہے لہٰذا کوئی نہ کوئی ڈھانچہ شکل کا لیتی ہے
روح کی شکلیں بدلنے سے ذات نہیں تبدیل ہوسکتی اس لیے
شرعاً بھی تناسخ ممنوع ہے کیونکہ تناسخ کا منشا یہ ہے کہ ایک
خاص شخص کی روح دوسرے جسم خاص میں در آئے پس ایک
خاص روح کیسی، روح تو ایک ہی ہے اور ہر جسم میں اس کا
نام جدا ہے جس جسم میں ہوگی وہی اس کا نام ہوگا۔"

تندرستی دل کے برقرار رکھنے کو کہتے ہیں۔

تندی صفت قہاری کو کہتے ہیں۔

تنزل ایک حال سے دوسرے حال میں یا ایک مقام سے دوسرے مقام میں اتر آنا مراد ہے۔ صاحب "مصباح التعرف لارباب التصرف" کے لفظوں میں تنزلات سے ایک مسئلہ مشہور ہے وہ یہ ہے کہ اول مرتبہ لاتعین ہے کہ جس کو احدیت اور خالص وجود اور ذات بحت کہتے ہیں بعد اس کے مرتبہ وحدت ہے جس کو عمل مجمل اور علم ذاتی اور حقیقت محمدی اور انا کہتے ہیں یہ مرتبہ لاتعین سے ظاہر ہوا پھر اس مرتبہ وحدت سے مرتبہ واحدیت ہے جو مرتبہ تفصیل صفات ہے اور نفس رحمانی اور حقیقت آدم اور مرتبہ ثبوت اعیان ثابتہ اور صور علمیہ جس سے ظاہر ہوا۔ ان تینوں مراتب کو مراتب داخلی اور ذاتی اور قدیم مانند حضرتِ ذات کے کہتے ہیں اور پھر مرتبہ واحدیت سے کہ حقیقت آدم ہے عالم ارواح ظاہر ہوں اور یہ عالم ارواح ایک عالم ہے لطیف جو نہ تحت میں ہے نہ فوق

میں نہ یمین میں نہ یسار میں نہ نزدیک ہے نہ دور نہ داخل
عالم ہے نہ خارج۔ اسی عالم کو عالم بسیط اور الطف کہتے ہیں
یہی عالم ارواح ایک بحر ناپیدا کنار ہے جس سے ذات بیچوں
ایک کیفیت بیچونی کے ساتھ متصل ہے اور اسی طرح سے یہ
عالم شہادت کے ساتھ متصل ہے۔ روح مقیم اسی کو کہتے ہیں
بخلاف روح جاری کے جو عالم مثال میں ہے اور ہر جسم کی
صورت اس کی صورت پر ہی جاننا چاہیے کہ روح الروح یعنی
روح اعظم مشرق ہے اور افراد عالم میں حسب استعداد ہر شخص
کے ظاہر اور باطن میں متصرف ہے۔ جماد میں روح جمادی
اور نبات میں روح نباتی اور حیوان میں روح حیوانی اور انسان
میں روح انسانی اسی کا نام ہے۔ اب جس وقت کہ روح
متعلق بدن کے ساتھ ہوتی ہے اور تصرف اس کا جمیع اعضا
میں ہوتا ہے اسی کو حیات کہتے ہیں اور موت کے وقت ظاہراً
و باطناً تصرف اس کا منقطع ہوجاتا ہے اور وقت نوم کے
تصرف ظاہری اس کا جو حواس ظاہر کے ساتھ متعلق ہے منقطع
ہوجاتا ہے نہ تصرف باطنی۔ پس موت میں انقطاع تام ہے
اور نوم میں انقطاع ناقص اس سے یہ ثابت ہوا کہ نوم اور موت
ایک جنس سے ہے جیسا کہ حدیث ہے النوم اخ الموت پھر
عالم ارواح سے عالم مثال ظاہر ہوا۔ اس عالم کو مثال منفصل
اور برزخ اور عالم خواب اور ممکن الوجود اور حقائق قلوب کہتے
ہیں اور یہ عالم خواب اور مشاہدہ میں نظر آتا ہے اور یہ ایک
جسم ہے قابل طیر اور سیر کے اور اس کو روح جاری بھی کہتے
ہیں پھر اس عالم سے عالم اجسام اور عالم شہادت ظاہر ہوا ہے

اس صورت پر کہ جو قابل لمس ہے اور نظر میں ظاہر ہوتا ہے اور اس عالم کو حقائق اجسام بھی کہتے ہیں اور تینوں مراتب کو مراتبِ خارجی کہتے ہیں اور جو مراتبِ داخلی ہیں وہ مراتبِ تنزیہہ ہیں اور یہ مراتبِ تشبیہ۔ واضح ہو کہ تعین اول سے لاتعین میں کچھ خلا نہیں پیدا ہوا بلکہ اپنے حال پر رہتا ہے اور یہی حال ہے ہر ہر مرتبہ کا مرتبہ اجسام تک باوجود ظہور ان مراتب کی ذاتِ مطلق، مطلق ہے اپنے اطلاق میں اگرچہ تمامی تعینات اس سے ظاہر ہوئے ہیں۔

تنزیہہ کہتے ہیں ذات حق کو عیوب اور نقصاناتِ امکانیہ سے پاک جاننا اور باوجود ان اعتبارات اور ظہورات کے ذات کو ہر حال میں مجرد اور منزہ جاننا اور تعینات و تشبیہات سے پاک سمجھنا۔

ت ۔ و

تواجد وجد کی استدعا کرنے اور بغیر وجد کے حالت وجد کا اظہار کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ مذموم ہے۔

تواری احاطت اور استیلائے الٰہی (یعنی غلبہ) کو کہتے ہیں۔ بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

توانائی صفت فاعلی مختاری کو کہتے ہیں۔

توبہ گناہوں پر نادم ہونا اور آئندہ گناہ نہ کرنے کا عہد کرنا۔ ایک توبہ یہ ہے کہ ممنوعات شرعیہ سے کہ زنا اور شراب خوری اور خون ناحق وغیرہ سے اجتناب کرے اور ماضی میں یہ گناہ ہوئے تو ان پر نادم ہو۔ دوسرے یہ کہ طریقت کے گناہوں یعنی حسد، بغض، کینہ، کبر، بخل، عجب، ریا، غصہ، حرص طعام،

حرص سخن، حب مال اور حب جاہ جیسی صفات مہلکات سے اجتناب کرے اور ان کے مقابلہ میں توبہ، صبر، رضا بقضا، شکر نعمت، خوف اور رجا، زہد یعنی ترک دنیا، اخلاص، طاعت، خلق نیک باخلائق اور شفقت بر خلق حاصل کرے جو صفات منجیات ہیں۔ تیسرے یہ کہ گناہ حقیقت سے اجتناب کرے یعنی اپنی ہستی سے خلاصی پائے۔ سالک کو چاہیے کہ اصل اصول یعنی توحید حاصل کرے جس سے خود بخود صفات منجیات حاصل ہوتے ہیں اور صفات مہلکات زائل ہو جاتے ہیں۔

توبہ نصوح اپنے ارادہ سے توبہ پر واثق (قائم و دائم) رہنے کو کہتے ہیں۔

توجہ سالک کا اپنے وجود کو نابود اور عدم کرنا اور حق کو موجود اور ہست جاننا توجہ کہلاتا ہے۔ دوسرے معنی توجہ کے یہ ہیں کہ اپنی طاقت قلب کو دوسروں کے قلب پر ڈالنا اور دوسرے کے قلب کو اپنے اختیار میں لانا۔

توحید توحید کا مطلب ہے ذات بحت کو مع جمع اور فرق کے جاننا اور اس میں اپنے کو گم کرنا اور یگانہ ہونا اور یہ دو قسموں پر منقسم ہے توحید شہودی اور توحید وجودی۔ توحید شہودی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک صوری دوسری معنوی، توحید شہودی صوری کہ جس کو توحید قولی اور توحید ایمانی بھی کہتے ہیں یہ فقط قالب اور صورت توحید ہے اس پر حضرات متکلمین، علمائے ظاہر اور عام مومنین کا اعتقاد ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ صانع ایک ہے اور تمامی مصنوعات اس ایک صانع سے ہیں۔ دوسری توحید شہودی معنوی ہے یعنی تمامی مخلوقات خالق کے مظاہر ہیں لیکن ذوات مخلوقات ذات حق سے جدا ہیں۔ دوسری قسم

توحید کی توحید وجودی ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک توحید وجودی علمی دوسری توحید وجودی عملی کشفی، توحید وجودی علمی یہ ہے کہ سوائے ایک ذات اور ایک وجود کے دوسرا وجود نہیں اور یہ وجود عینِ ذات ہے۔ دوسری قسم توحید وجودی عملی کشفی جس کو توحید حالی بھی کہتے ہیں۔ یہ سب میں افضل اور اکمل ہے اس کے بھی تین درجہ ہیں اول یہ کہ ایک جذبہ جذباتِ الٰہیہ میں سے سالک پر وارد ہوتا ہے کہ جس سے چشم حقیقت اس کی کھل جاتی ہے اور وہ ہمہ تن مصروف معشوق حقیقی کی طرف ہوجاتا ہے اور ماسوئ اللہ کی طرف بالکل متوجہ نہیں ہوتا اور مدح اور ذم خلائق اس کے نزدیک یکساں ہوتے ہیں اور اکثر یہ حالت ذکر، شغل اور ریاضتِ شاقہ کے سبب حاصل ہوتی ہے جیسا کہ سالک مجذوب کا حال ہے۔ بعض افراد کو محض عنایت ربانی سے اول جذبہ وارد ہوتا ہے اور وہ بعد کو سلوک تمام کرتے ہیں۔ یہ حال مجذوب سالک کا ہے اور جن لوگوں کو جذبہ حاصل ہوتا ہے اور وہ سلوک نہیں کرتے ان کو مجذوب کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ سالک ہجوم انوار ربانی اور تجلیات حقانی کے باعث سے متلاشی ہوجاتا ہے۔ اہل اللہ کے نزدیک یہ مقام فنا کا ہے تیسرا مقام فناء الفنا ہے اس میں محویت زیادہ ہوتی ہے اس میں سالک کو اپنے نفس اور فنا کا بھی شعور باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ حضرات کسب اور ریاضت اور شغل اور مراقبہ سے فارغ اور حقائق اشیا سے واقف اور مطلع ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے توحید کی اور بھی تین قسمیں ہیں۔ توحید افعالی، توحید صفاتی اور توحید ذاتی توحید افعالی کو حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں ہمہ از دست بھی

کہتے ہیں اور اول سالک کو یہی توحید پیش آتی ہے اور اسی سے تمامی افعال سے یگانگی اور معرفت ذات کی ثابت ہوتی ہے اس لیے جو کچھ خیر و شر اور رنج وراحت اور نفع و ضرر، موت و حیات، کفروایمان، طاعت اور عصیان وغیرہ کہ جو افعال موجودات سے ہیں درحقیقت حق تعالیٰ ہی سے ہیں کیونکہ فاعل حقیقی وہی ہے جیسا کہ والقدر خیرہ و شرہ وارد ہے کہ بغیر ارادۂ حق کے صدور افعال مخلوق کا محال ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے حق سے ہوتا ہے۔ دوسری توحید صفاتی ہے جس کو اصطلاح میں ہمہ با اوست کہتے ہیں اور یہ سالک کو توحید افعالی کے محو کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ حیات اور علم اور ارادت اور قدرت اور سمع اور بصر اور کلام اور خالقیت اور رزاقیت وغیرہ غرضیکہ جتنی صفات ہیں ان کا وجود بغیر ذات کے محال ہے اور صفات ذات سے اور ذات صفات سے کبھی منفک نہیں ہوتے۔ سالک کو چاہیے کہ جمیع صفات حق کو اپنے میں تصور کرے اور اس میں اپنے کو محو کرے اور تیسری توحید ذاتی ہے جس کو ہمہ است بھی کہتے ہیں اور یہ سالک کو بعد محو کرنے توحید صفاتی کے پیش آتی ہے اس لیے کہ صفات وظہور صفات وافعال اور آثار کہ جو عالم میں ہیں بغیر ذات کے ممکن نہیں اور یہ کبھی ذات سے منفک (علاحدہ، الگ) نہیں ہوتے اور ہر صفت میں ذات موجود ہے بغیر وجود صفت کے صفات کا ظہور محال ہے پس صفات اور افعال اور آثار کا وجود اس ایک وجود مطلق اور ذات بحت سے ہے اسی واسطے صفات اور افعال اور آثار کو عین ذات اور حقیقت اور ہمہ است کہتے ہیں۔ بعد ان

اقسام کے ایک قسم اور ہے کہ جس کو توحید الٰہی اور توحید حقیقی دونوں کہتے ہیں وہ یہ کہ حق تعالیٰ ازل الآزال میں بہ وصف وحدانیت موصوف اور بصفت فردانیت منعوت تھا کان اللہ ولم یکن معہ شیاءً. اس وقت بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ ازل الآزال میں تھا اور ابد الآباد تک ویسا ہی رہے گا۔

صاحب "کشف المحجوب" نے توحید کی وضاحت کے لیے اہل طریقت کی استعمال کی گئی اصطلاحات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ اصطلاحات اظہار اعتقاد کے لیے بغیر استعارہ کے استعمال ہوتی ہیں۔

العالم — عالم کا مطلب خدا کے علاوہ تمام موجودات ومخلوقات ہیں جن کی تعداد اٹھارہ ہزار اور بعض روایات کے مطابق پچاس ہزار ہے۔ فلسفیوں کے نزدیک عالم کی دو قسمیں بنیادی ہیں۔ (۱) عالم علوی یا عالم بالا۔ (۲) عالم سفلی یا عالم دنیا۔ حقیقت شناس کہتے ہیں کہ عرش سے تحت الثریٰ یعنی تمام مخلوق ایک ہی عالم ہے۔ دراصل ایک نوع کی مخلوق کے اجتماع کا نام عالم ہے جس طرح کے اہل طریقت کے ہاں ایک عالم ارواح اور دوسرا عالم نفوس، مگر ان دونوں کے ایک جگہ جمع ہونے کا نام عالم نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں بلکہ عالم دنیا میں عالم ارواح الگ ہے اور عالم اجسام یا نفوس الگ۔

المحدث — جو عدم سے وجود میں آیا ہو

القدیم — جو تمام موجودات سے پہلے ہمیشہ سے تھا اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ خواہ دیگر موجودات رہیں یا نہ رہیں یہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے جس کے سوا کوئی ہستی

قدیم نہیں۔

الازل — جو آغاز و ابتدا سے ماورئی ہو۔

الابد — جو انجام و انتہا سے بے نیاز ہو۔

الذات — اصلیت، حقیقت، ہستی اور وجود کا نام ذات ہے۔

الصفت — کوئی خوبی جو بذات خود قائم نہ ہو مثلاً علم و حسن وغیرہ۔

الاسم — کسی چیز کی اصلیت یا کیفیت کا تعارفی کلمہ یا اشارہ۔

التسمیہ — ایسا تعارف جس میں عظمت کا پہلو پوشیدہ ہو یا نام رکھنا۔

النفی — کسی فانی چیز کا نہ ہونا واضح کرنا۔

الاثبات — ہوسکنے والی چیز کا وجود یا ہونا ثابت کرنا۔

الشیئان — ایسی دو چیزیں جن کا وجود ایک دوسرے کی موجودگی میں جائز ہو۔

الضدان — ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا وجود دوسرے کی موجودگی میں کسی ایک حالت پر جائز نہ ہو البتہ مختلف حالتوں میں دونوں کا وجود الگ الگ جائز ہو۔

الغیران — دو چیزوں میں سے ایک کا وجود دوسری کی فنا کے لیے جائز ہونا۔

الجوھر — کسی چیز کا مادہ یا اصل جو بذات خود قائم ہو۔

العرض — ایسی صفت یا کیفیت جو جوہر کے ساتھ قائم ہو۔

الجسم — ایسا مرکب جو مختلف اجزا سے تیار کیا گیا ہو۔

السؤال — اصلیت یا حقیقت معلوم کرنا۔

الجواب — مطلوبہ معلومات مہیا کرنا۔

الحسن — ایسی کیفیت جو متعلقہ چیز کے مناسب ہو اور امر حق کے موافق ہو۔

القبیح — ایسی حالت جو متعلقہ چیز سے مناسبت نہ رکھتی ہو اور امر الٰہی کے مخالف ہو۔

السفه — حقیقی معاملہ کو چھوڑ دینا۔

الظلم — کسی چیز کا مناسب استعمال نہ کرنا اور اسے موزوں مقام نہ دینا۔

العدل — ہر معاملہ میں مناسب اور موزوں رویہ اختیار کرنا جس کے ذریعہ ہر چیز اپنا صحیح مقام حاصل کرے۔

الملك — جس کے قول و فعل پر اعتراض نہ ہو سکے۔

توکل کہتے ہیں باوجود کوشش اور اعمال کے خدا پر بھروسہ کرنا، اسباب ظاہری کے بجائے مسبب الاسباب کی طرف متوجہ ہونا، غیر حق کو اپنی نظر میں نہ لانا اور سوائے حق کے اور کسی کے ساتھ مشغول نہ ہونا اور اپنے کو فانی اور حق کو باقی جاننا۔ یہ مقام ہے مقام پنجگانہ میں سے جو یہ ہیں صبر، توکل، قناعت، رضا، تسلیم۔

تولے کہتے ہیں سالک کا باطل کو چھوڑ کر حق کی تولید میں اپنے کو سپرد کرنا۔

تونگری . کمالات کے حاصل ہونے کو کہتے ہیں۔

ت ۔ ی

تیرہ مژہ سے مراد نور عزت کی وہ نظارہ سوز شعاعیں ہیں جو عاشق کو معشوق حقیقی کے مقابل ہونے کی جسارت نہیں کرنے دیتیں اور خود اپنی نورانیت و محبوبیت سے عاشق کے جگر میں پیوست

ہو جاتی ہیں۔

تیغ سے صفت جلالی مراد ہے۔

تیمم تصفیۂ ظاہر و باطن مراد ہے۔

ث۔ ا

ثاء ثواب دارین کی طرف اشارہ ہے اور حق کا تعلق ازل سے لطف و احسان اور جزا و کرم سے ہے۔ اس کا شمار مرتبہ ثانیہ میں کیا گیا ہے۔

ث۔ ب

ثبوت یہ دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ شے بنفسہٖ خود بخود ثابت ہے منشاء انتزاع کے بغیر جیسے جسم کہ موجود بنفسہٖ ہے۔ دوسرے یہ کہ شے موجودہ بنفسہٖ نہیں ہے لیکن منشا اس طرح پر ہے کہ وہ شے اس منشا سے مفہوم ہوتی ہے جیسے کہ فوقیت ایک شے کی کہ ثبوت اس کا واقعی ہے اور مدار احکام نفس الامریہ کا جیسے کہ حکم فوقیت مخالف حکم تحتیت ہے اور بنفسہٖ موجود نہیں پس ثبوت کثرت عالم کا وحدت میں وجود میں قسم ثانی سے ہے اور کثرت عالم احکام مختلفہ کے ساتھ ثابت ہے اور موجود بنفسہٖ نہیں ہے جیسے کہ دوائر صغیرہ اور کبیرہ مختلف الاحکام کرہ واحد سے ثابت کرتے ہیں اور وہ موجود بنفسہٖ نہیں ہیں مگر وجود منشا کے ساتھ جو کرہ ہے ایسے ہی کثرات عالم وجود حقائق سے منتزع ہوتے اور وہ بنفسہٖ ثابت نہیں پس ثبوت شے کا مرتبہ وحدت میں بطریق اجمال اور مرتبہ واحدیت میں بطریق تفصیل ہے اور یہ مرتبہ اجمال اور تفصیل شیون وجود

واحد حق کے ہیں۔

ث۔ق

ثقلین لغت میں دو گروہ اور عالم جن و انس کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں دونوں کون کو کہتے ہیں یعنی کون عالم دنیا اور کون عالم عقبیٰ نیز ثقلین دو مراتب کو بھی کہتے ہیں ایک مرتبہ خارجیہ اور دوسرا مرتبہ داخلیہ۔ مرتبہ خارجیہ اجسام اور امثال اور ارواح ہیں اور مرتبہ داخلیہ واحدیت اور وحدت اور احدیت ہیں۔

ثقہ خالق قوی و قدر پر اعتماد کرنا اور ارشاد نبوی ﷺ پر وثوق رکھنا۔

ج۔ا

جابلسا شہر عالم مثال مطلق کا نام ہے۔

جابلقا مثال مقید کو کہتے ہیں۔

جان خاص طور سے روح کو کہتے ہیں جو مدرک معانی اور معلم علوم ربانی ہے اور ارواح مجردہ کو کہتے ہیں اور بالعموم اس سے روح حیوانی مراد ہوتی ہے کیونکہ ہر جاندار کی روح کو جان کہتے ہیں۔

جانان صفت قیوی کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے کل موجودات قائم ہیں اور معشوق مجازی کو بھی کہتے ہیں۔

جاں افزا عاشق و معشوق کی نسبت اور اس ذکر کو کہتے ہیں جو مذکور پر پہنچا دے۔

جاں فرا صفت بقائے ابدی کو کہتے ہیں کہ جس میں فنا ہی نہیں اور اس سے اشارہ عاشق و معشوق کی نسبت کی طرف ہے۔

جام باطن عارف، حقیقت جامعہ اور احوال کو کہتے ہیں۔

جاہل اصطلاح میں مرید اور طالب کاذب کو کہتے ہیں۔

ج۔ ب

جبروت اسا و صفات الٰہی کی عظمت اور مرتبہ واحدیت کو کہتے ہیں کیونکہ یہاں پر اعیان لاتعدد (بے شمار) و لاتحصی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور سالک کے قلب میں اس سے عظمت پیدا ہوتی ہے۔

ج۔ ذ

جذب کشائش بلا کوشش کو کہتے ہیں جو بندہ کو حق کی طرف ہو۔

جذبہ جذبہ الٰہیہ کو کہتے ہیں۔ عبد سے حسب تقاضائے عنایت حق کا قرب جو اس کے لیے ہو۔ اس چیز کو بھی کہتے ہیں منازل طے کرنے میں عبد جس کا محتاج ہو اور وہ چیز بلا تکلف اور بلا جہد وکلفت کے ملے۔ اسی کو جاذبہ بھی کہتے ہیں۔

ج۔ ر

جرس اس خطاب جمالی کو کہتے ہیں جو اندک قہر (ذرا غصے) کے ساتھ ہو۔

جرعہ عنایت مرشدی سے سالک میں پیدا ہونے اور بتدریج ترقی کرنے والی مستی کو کہتے ہیں۔

ج۔ ز

جز کثرات اور تعینات کو کہتے ہیں۔ جز کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک جز حقیقی جس سے مراد وہ جز ہے کہ اس کے ساتھ دوسری شے مل کر شیٔ ثالث ہو جائے جیسے کہ حیوان ناطق کے

ساتھ مل کر انسان ہو جاتا ہے۔ پس اس صورت میں زید مقید
مثلاً ہرگز جز انسان نہ ہوگا اس لیے کہ زید اور عمر مل کر انسان
نہیں ہوئے تھا جو زید جز انسان کا ہو پس اس صورت میں ہر
مظہر اور شان وجودگی جز وجود نہ ہوگی۔ ایسے ہی تمام افراد اور
متعینات عالم اجزائے حق نہ ہوں گے۔ یہ سب اعتبارات
واقعیہ وجود حق سے ہیں اور اس میں ثابت جیسے کہ کرہ کے
خطوط اعتباریہ فرضیہ کہ کرہ میں ثابت ہیں ان کا وجود غیر
موجود کرہ کا نہیں اور نہ یہ اجزا کرہ ہیں نہ عینِ کرہ اور نہ غیر
اسی طرح وجود حق بھی نہ عینِ عالم ہے اور نہ غیر۔ عالم دوسرا
جز تحلیلی کہ جو ظہور جز کے سبب کل جاتا رہتا ہے جیسے کہ چار
گز جسم متصل کے جس کے چار ٹکڑے کرنے سے وہ چار گز
جسم باطل ہو جاتا ہے۔

ج۔س

جسد لغت میں جسم آدمی اور جن اور ملائکہ کو کہتے ہیں۔ اصطلاح
میں ایک صورت ہے۔ ارواح سے متمثل ہو کر ظاہر ہوتی ہے
خواہ وہ جسم ناری ہو یا نوری۔

جسم لغت میں جو چیز کہ طول اور عرض اور عمق رکھتی ہو اس کو جسم
کہیں گے اور جسم اور جرم ایک چیز ہے۔ جسم کثیف میں
مستعمل ہوتا ہے اور جرم لطیف میں اور اصطلاح میں جسم اور
ماہیت ہر شئی جنس اور عرض واحد سے مرکب ہے۔ پس جسم
کل مظہر اسم حکیم ہے اور اسم حکیم اس کا رب اور فاعل ہے
اور جسم کل مربوب اور مفعول ہے اور جسم کل مرتبہ محمدی ہے یا

یہ کہ تفصیل جسم محمدی ہے بساطت میں اور بعض جسم مرکب اربعہ عناصر آب، خاک، آتش اور باد سے مرکب ہیں۔ اس میں ایک جوہر ہے جس کو ہیولیٰ کہتے ہیں اور دوسرا صورت نوعیہ جو اغراض میں سے ہے اور جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں اور عرض قائم بالغیر کو جوہر کی دو قسمیں ہیں جسم اور غیر جسم۔ جسم جس میں طول اور عرض اور عمق پایا جائے اور غیر جسم جس میں طول اور عرض اور عمق نہ پایا جائے پھر جسم کی دو قسمیں ہیں ایک نامی اور ایک غیر نامی۔ جسم نامی جیسے درخت اور حیوان اور جسم غیر نامی جیسے جمادات۔ جسم نامی کی بھی دو قسمیں ہیں متحرک اور غیر متحرک۔ متحرک جیسے حیوان اور غیر متحرک جیسے درخت۔ جسم متحرک کی بھی دو قسمیں ہیں ناطق اور غیر ناطق۔ ناطق جیسے انسان اور غیر ناطق جیسے حیوان اور عرض بھی دو قسموں پر ہے ظاہری اور باطنی۔ ظاہری پانچ قسموں پر ہے شم اور سمع اور بصر اور ذوق اور لمس اور باطنی بھی پانچ قسموں پر ہے حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ۔ خیال خزانہ دار حس مشترک ہے اور حافظہ خزانہ دار وہم اور حس مشترک مدرکِ صورِ محسوسات ہے اور خیال محافظِ صورِ محسوسات ہے اور وہم مدرکِ معانیِ محسوسات ہے اور ادراک صورِ محسوسات حس مشترک اس طرح پر کرتا ہے کہ مثلاً رنگ کو بصر (دیکھنا) ادراک کرتی ہے اور مزہ طعام وغیرہ کو ذوق (چکھنا) ادراک کرتا ہے اور بوئے گل وغیرہ کو شم (سونگھنا) ادراک کرتا ہے اور سردی اور گرمی اور سختی اور نرمی وغیرہ کو لمس (چھونا) ادراک کرتا ہے اور ان تمامی محسوسات کو حسِ مشترک

بذریعہ حواسِ ظاہری ادراک کرتا ہے اور تمامی صورتوں کو حواسِ ظاہری سے حس مشترک اخذ کر کے محافظت کرتا ہے یہ تمامی تفصیل جسم کی ہے ان سب حواس کا مفصل بیان اور عرض کا حرف ح اور ع میں کیا جائے گا۔

ج۔ع

جعد تجلی جلالی اور تجلی قہاری کو کہتے ہیں۔ بعض تجلی جمالی بھی مراد لیتے ہیں۔

جعل دو طرح پر ہے ایک جعل بسیط جو عبارت ہے نفس تقرر اعیان ثابتہ سے علم الٰہی میں ایجاب کے ساتھ جن پر آثار اور احکام مترتب نہ ہوں۔ دوسرا جعل مرکب ہے کہ جن پر آثار اور احکام مترتب ہوں اور یہی مرتبہ ترتیب آثار اور احکام ہے کہ جو مرتبہ وجود ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ مرتبہ تقرر اعیان مقدم ہے ان کے مرتبہ وجود پر پس جعلِ بسیط متعدی بیک مفعول اور جعلِ مرکب متعدی بد و مفعول ہوا۔ اول موجود فی الباطن ہے دوسرا فی الخارج۔ خارج میں آثار اور احکام مترتب ہوتے ہیں نہ کہ باطن میں۔

ج۔ف

جفا سالک کے دل کو مشاہدہ سے باز رکھنا نیز سالک کو خلاف طبع امور پیش آنا مراد ہے۔

ج۔ل

جلا کہتے ہیں ذات حق کا ظہور اپنے نفس میں دیکھنا اور اسی جلوہ

ظہور کے آفاق میں دیکھنے کو استجلا کہتے ہیں۔

جلادت قلب میں انوار کے ظہور کو کہتے ہیں جو مشاہدہ سے حاصل ہو۔

جلال لغت میں بزرگ ہونے کو کہتے ہیں۔ جلال، جمال کی ضد ہے اور صفاتِ حق جلال اور جمال پر منحصر ہیں۔ جمال وہ ہے جس میں رفق اور لطف ہو اور جلال وہ ہے کہ جس میں قہر اور جبر ہو۔ نیز صفاتِ باطن کو جلال اور صفات ظاہر کو جمال کہتے ہیں اور اصطلاح میں تجلی قہاری کو جلال کہتے ہیں اور جلال سے ذات بحت کی طرف اشارہ ہے جو گنج مخفی اور مرتبہ وراء الوراء اور مرتبۂ تنزیہہ محض ہے اور جو حجاب عزت اور پردہ جلال میں مخلوق سے محجب ہے کیونکہ اس کی حقیقت اور ہویت کو سوائے اس کے اور کوئی نہیں ادراک کرسکتا البتہ وراء کاملین کو پردہائے اسما و صفات و اعتبارات تجلی ہوتے ہے۔ جلال سے مراتب تعینات اور اعتبارات خفیہ بھی مراد لیتے ہیں جو ماوراء عالم شہادت ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ جلال سے مراد ہے فنا ہوجانا حادث کا اور باقی رہنا قدیم کا جیسے کہ حضرت جنیدؒ کا مقولہ ہے الحادث اذا قورن با القدیم لم یبق له اثر۔

جلوہ مشاہدہ کو کہتے ہیں۔

ج۔م

جمال تجلی حق کو کہتے ہیں اور اس کو مشاہدہ بھی کہتے ہیں نیز یہ ظہور ذات ہے بخلاف جلال کے کہ جو خفائے ذات یعنی تجلی جمالی میں کل کا ظہور ہے۔ تجلی جلالی اور قہاری میں کل کے لیے فنا اور نیستی ہے یہاں تک کہ کچھ نہ باقی رہے اور ہر جمال کے

واسطے جلال ہے جو تعینات اکوان میں ساری ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ ہر جمال جلال ہے اور وراء ہر جلال جمال ہے کہ جو ظہور اس کا ہے بطور خفا کے اور جب جلال اور صفات جلال میں معنی احتجاب اور عزت لیے جائیں تو اس میں علو اور قہر ہونا لازمی ہے اور جب جمال اور صفات جمال میں معنی دنو اور سفور (مسافت قطع کرنا) اور جلا کے لیے جائیں تو اس کے لیے لطف اور رحمت اور عطوفت اور انس اور محبت لازم ہے۔ بعض کے نزدیک جمال کی حد ارواح سے اجسام تک ہے اور جلال کی حد اعیان سے احدیت تک۔ بعض کہتے ہیں کہ ارواح سے مثال تک جلال ہے اور مثال سے اجسام تک جمال۔ بعض جلال احدیت کو اور جمال وحدت اور تجلیات رحمانی کو کہتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ جمال سے مراد ظاہر ہونا قدیم کا لباس حادث میں اس طرح پر کہ ظہور قدیم کا حقیقی ہو اور وجود حادث کا فرضی۔

جمع شہود حق مراد ہے۔

جمع الجمع کہتے ہیں خلق کو حق اور حق کو خلق میں دیکھنا اور نیز حق کو حق میں اور خلق کو خلق میں مشاہدہ کرنا یعنی خلق کو خلق اور حق کو حق اور خلق کو عین حق اور حق کو عین خلق دیکھنا۔

جمع مع الفرق وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت دیکھنا یعنی ذات میں صفات کو اور صفات میں اسما کو اور اسما میں افعال کو اور افعال میں آثار کو ذات کو عین اسما اور اسما کو عین صفات اور صفات کو عین افعال اور افعال کو عین آثار دیکھنا۔ اسی کو وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت کہتے ہیں۔

جمعیت حق کے ساتھ مشغولی میں ہمت پیدا کرنا اور غیر حق سے علاحدگی اختیار کرنا مراد ہے۔

ج۔ ن

جنائب ان لوگوں کو کہتے ہیں جو حق کی طرف سے منازل نفوس میں سیر کرتے اور طاعت وتقویٰ اختیار کرتے ہیں اس لیے کہ مقام قرب میں پہنچیں۔ اس کے بعد سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے۔

جنت واضح ہو کہ جنت مظہر جمال ہے جو تجلی اسم لطیف سے ظاہر ہوئی اس کے آٹھ طبقے ہیں اور ہر طبقہ میں بہت سی جنتیں ہیں اور ہر جنت میں بہت سے درجے جن کا کوئی شمار نہیں۔ طبقہ اول جنۃ السلام و جنۃ المجازاۃ ہے اللہ تعالیٰ نے اس جنت کے دروازہ کو اعمال صالحہ سے پیدا کیا اور اس کے رہنے والوں پر باسم حسیب متجلی ہوا۔ یہ جزائے محض ہے۔ کلام مجید میں ان لوگوں کے حق میں وارد ہے وانّ لیس للا انسان الّا ما سعیٰ و ان سعیہ سوف یری ثم یجزاہ الجزاء الاوفی اس جنت میں کوئی بلا اعمال صالحہ کے داخل نہیں ہونے پائے گا اسی کو دار المقام اور جنت صوری بھی کہتے ہیں۔ اسی میں انواع و اقسام کے کھانے اور پینے کی چیزیں اور پانی اور شہد اور شیر (دودھ) اور شراب کی نہریں ہیں یہ طبقہ عوام مومنین کے لیے ہے۔ دوسرا طبقہ اس کے اوپر ہے اور اس سے اعلیٰ ہے جس کو جنت الخلد اور جنت المکاسب کہتے ہیں جو ربح (نفع) محض ہے اس طبقہ کے لوگوں پر اللہ تعالیٰ باسم بدیع متجلی ہوا اور اس کو عقائد صالحہ

سے پیدا کیا۔ جس شخص کے عقائد ٹھیک نہ ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہونے پائے گا۔ تیسرا طبقہ جنت المواهب ہے جن کے رہنے والوں پر اللہ تعالیٰ باسم وھاب متجلی ہوا یہ محض موہبت سے حاصل ہوتا ہے بلا کسب و عمل کے۔ چوتھا طبقہ جنت الاستحقاق ہے جس کو جنت النعیم و جنت الفطرۃ کہتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ باسم حق متجلی ہوا جو ابرار کے لیے ہے ان الابرار لفی نعیم (بے شک ابرار جنت میں ہیں)۔ پانچواں طبقہ جنت الفردوس ہے جس کو جنت المعارف کہتے ہیں جس میں نہ شجر ہے نہ حجر نہ قصر ہے نہ حور۔ اس جنت کے لوگ ہمیشہ مشاہدہ میں رہتے ہیں۔ اس کو جنت وسیلہ بھی کہتے ہیں چھٹے طبقہ کو جنت الفضیلۃ کہتے ہیں جس کے ساکنین صدیقین ہیں جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کلام مجید میں فرماتا ہے عند ملیک مقتدر اس جنت کو جنت اسما کہتے ہیں۔ ساتواں طبقہ درجہ رفیعہ جس کو من حیث الاسم جنت الصفات اور من حیث الرسم جنت الذات کہتے ہیں جو باطن عرش پر ہے جس کے ساکنین محقق حقائق الٰہیہ ہیں اور یہی لوگ مقربین صاحب خلافت الٰہیہ ہیں۔ آٹھواں طبقہ مقام محمود ہے جو جنت الذات ہے۔

جنگ امتحانات الٰہی کو کہتے ہیں جو بلا ہائے ظاہری اور باطنی کے ساتھ ہوں اور اسما و صفات کے تصادم کو بھی کہتے ہیں۔

جنون عشق میں ایسا مغلوب ہونا کہ اس غلبہ سے سر پیر کا ہوش نہ رہے ہر چیز سے بالکل بے خبر ہو۔ مستی میں علم باقی رہتا ہے

جنون میں نہیں۔

ج۔ و

جواہر العلوم والانباء والمعارف یہ وہ حقائق الٰہیہ ہیں جو شرائع اور امم و ازمنہ میں اختلاف کے سبب متبدل اور متغیر نہیں ہوتے جیسا کہ کلام مجید میں ہے راہ ڈال دی تم کو دین میں جو کہہ دیا تھا نوح کو اور جو حکم بھیجا ہم نے تیری طرف اور جو کہہ دیا ہم نے ابراہیم کو اور موسیٰ اور عیسیٰ کو یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو اس میں۔

جور باز رکھنا سالک کا سلوک سے عروج کی طرف جور کہلاتا ہے۔

جوہر اس کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو اور محتاج کسی محل کا نہ ہو افراد اس کے پانچ ہیں۔ ایک جسم جو قابل ابعاد ثلثہ یعنی طول و عرض و عمق ہو، دوسرا ہیولیٰ، تیسرے صورت، چوتھا نفس ناطقہ، پانچویں عقل۔

جوئبار مجازی عبودیت کو کہتے ہیں یعنی جب عبد صفات اور افعال سے بالکل خالی و عاری ہوتا ہے اور ہمہ تن متوجہ ہوتا ہے حضرت حق کی جانب تو صفات حقیقی اس میں ظاہر ہوجاتے ہیں جیسے کہ پانی جہاں نشیب پاتا ہے فوراً اُتر آتا ہے پس یہی عبودیت باعث یافت الوہیت ہوئی۔

ج۔ ہ

جہان تاریک حجاب وجود سالک کو کہتے ہیں اور بعض تعینات سے مراد لیتے ہیں مرادف زلف کیونکہ تعینات حاجب ہیں رویت وجہ حق کے اور یہی تاریکی ہے۔

جہتا الضیق والسعت یہ دو اعتبار سے ایک ذات کے دو جہت میں ہیں۔ اول جہت ضیق ہے۔ یہ اعتبار وحدت حقیقت کا ہے اس میں بالکل غیریت کی گنجائش نہیں نہ وجود میں نہ تعقل میں، دوسری جہت، جہت سعت ہے یہ ظہور ذات کا ہے تمام مراتب میں باعتبار اسما وصفات کے جو مقتضی مظاہر غیر متناہیہ کے ہیں۔

جہتا الطلب اس سے مراد دو جہت وجوب اور امکان ہیں۔ پس طلب جہت وجوبیہ یہ ہے کہ اسما کا طلب کرنا اپنی ظہور کو اعیان ثابتہ کے ساتھ مرتبہ داخلی میں اور طلب جہت امکانیہ یہ ہے کہ اعیان کا اسی ظہور کو مظاہر کونیہ کے ساتھ مراتب خارجیہ میں طلب کرنا اور یہ دونوں جہت حضرت واحدیت میں ہیں۔

جہنم یعنی نار۔ جاننا چاہیے کہ جنت جیسی مظہر جمال کی ہے ویسی ہی دوزخ مظہر جلال کی۔ اس کے بھی سات طبقہ ہیں پہلے طبقہ کا نام لـظـیٰ ہے جس کو اللہ تعالٰی نے معصیت اور ذنب سے پیدا کیا اور اس میں باسم مـنـتـقـم متجلی ہوا یہ طبقہ اہل معصیت اور ذنب کے لیے ہے۔ کلام مجید میں ہے: ..... چاہے گا گنہگار کسی طرح چھڑوائے اس دن کی مار سے اپنے بیٹے اور ساتھ والے اور بھائی اور اپنا گھرانا جس میں رہتا تھا اور جتنے زمین پر ہیں پھر اپنے کو بچا دے۔ کوئی نہیں۔ وہ تپتی آگ کلیجا کھینچ لینے والی ہے۔ دوسرا طبقہ جحیم ہے جس میں حق باسم عـادل متجلی ہوا اور اس کی تخلیق فجور اور طغیانی کی۔ یہ مسکن ان لوگوں کا ہے جو کج راہ ہوئے اور طلب باطل میں سرگرم۔ کلام مجید میں ہے ..... بے شک فاجرین دوزخ میں ہیں۔ تیسرا طبقہ جس میں باسم شـدیـد متجلی ہوا اور اس کا نام

عــــرئی ہے اس کو بخل اور حسد اور شہوت سے پیدا کیا۔ یہ
مسکن ان لوگوں کا ہے جن کے یہ خصائل ہیں چوتھا طبقہ جس
میں بصفت غضب متجلی ہوا جس کا نام هــاویـه ہے یہ مسکن
منافقین کا ہے۔ پانچواں طبقہ جس میں باسم مذل متجلی ہوا جس
کا نام سـقـر ہے یہ مسکن متکبرین کا ہے۔ کلام مجید میں ہے:
..... اس کو ڈال دوں گا آگ میں۔ چھٹا طبقہ جس میں باسم
ذوالبطش متجلی ہوا جس کا نام سـعیر ہے۔ یہ شیاطین اور
ملحدین کا مسکن ہے۔ کلامِ مجید میں ہے: ..... اور گردانا ہم
نے اس کو پھینک مار شیطانوں کی اور رکھی ہے ان کو مار دہکتی
آگ میں۔ ساتواں طبقہ جس میں باسم ذوعقاب الیم متجلی
ہوا جس کا نام جہنم ہے یہ مشرکین کا مسکن ہے۔ کلامِ مجید
میں ہے: ..... وہ جو منکر ہوئے کتاب والے اور مشرکین۔
دوزخ کی آگ میں ہمیشہ رہیں گے وہ لوگ جو بدتر خلق
کے ہیں۔

چ۔ا

چاہ در راہ اس سے نفس کی طرف اشارہ ہے

چاہ زنخ و چاہ ذقن لذات مشاہدہ کو کہتے ہیں اور اسرار مشاہدہ کو بھی۔

چ۔ش

چشم صفت جمال کو کہتے ہیں جو سالک کے دل پر تجلی الہامی غیبی
وارد ہوتی ہے اور بواسطہ اس کے سالک مقام قرب میں پہنچتا
ہے اور بعض چشم مرتبہ جمع کو کہتے ہیں جو محل شہود ہے۔

چشم پرُ خمار کہتے ہیں سالک کا تجلیات میں بے خود ہوجانا۔ اسی کو چشم

بیمار بھی کہتے ہیں۔

چشم ترک ستر مراتب عالیہ کو کہتے ہیں کہ جس کو اہل کمال پوشیدہ رکھتے ہیں اور سوائے حق کے کوئی ان مراتب عالیہ کی اطلاع نہیں پاتا۔

چشم خماری حق کے شہود کو اور بصارت ازلیہ کو کہتے ہیں کہ جس سے سالک اپنے کشف میں اکمل اور اعلیٰ ہوتا ہے۔

چشم مست سے مراد سالک کا اپنے کو حق کے مشاہدہ میں گم کرنا ہے۔

چ۔ل

چلیپا عالم طبعی کو کہتے ہیں۔

چ۔م

چمن محبت اور معرفت کو کہتے ہیں۔

چ۔ن

چنبر حلقہ زلف محبوب کو کہتے ہیں جس کو حلقہ دائرہ کونی بھی کہتے ہیں۔

چنگ اس سے مراد ذوق و شوق حقیقی ہے۔

چ۔و

چوگان مرتبۂ کمال میں عالم اطلاق کو کہتے ہیں اور سلوک میں اسم آخر سے اسم اول تک طے منازل سے مراد ہے اور سیر میں آفاق فی الخارج اور تفکر میں وسعت خیال کو کہتے ہیں اور مشرب عشق میں اس سے نامرادی کا وسیع میدان مراد ہے یعنی فنا

کامل سالک کی تحقق ہو جانا اور بوئے تعین باقی نہ رہنا۔

چ۔ ہ

چہرہ تجلی واحدیت کو کہتے ہیں۔

چہرۂ گلگوں تجلی روحی کو کہتے ہیں کہ جو سالک پر حالت خواب یا بیداری یا بےخودی میں وارد ہو۔

چ۔ ی

چین برافشاندن اس سے اشارہ ہے رفع تعینات کی طرف۔

ح۔ ا

حاکم اوامر شرع سالک پر جاری رکھنے والے کو کہتے ہیں۔

حال جو کچھ من قبیل کیفیات قلب میں وارد ہو محض موہبت الٰہی سے بغیر تامل کے اس کو حال کہتے ہیں جیسے کہ حزن و خوف و بسط و قبض اور ذوق و شوق اور یہ بہ سبب غلبہ ظہور صفات نفس کے زائل بھی ہو جاتا ہے اور اگر یہ قائم رہے اور اس میں ملکہ حاصل ہو جائے تو اس کو مقام کہیں گے۔

امام قشیریؒ کے لفظوں میں'' حال ایک کیفیت ہے جو بلا ارادہ اور بغیر کوشش کے ..... دل پر طاری ہوتی ہے۔ طرب، غم، بسط، قبض، شوق، بےقراری، ہیبت اور احتیاج وغیرہ احوال وہبی ہوتے ہیں اور دوسرے مقامات کسبی ہوتے ہیں۔ احوال سعی و کوشش کے بغیر حاصل ہوتے ہیں مگر مقامات کے حصول کے لیے محنت و جانفشانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ صاحب مقام اپنے مکان پر متمکن ہوتا ہے اور صاحب حال اپنے

مقام سے ترقی کرتا رہتا ہے۔"

امام قشیریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ" آنحضرت ﷺ اپنے احوال میں ہر وقت بلند تر ہوتے جاتے تھے، لہٰذا جب آپ ایک حال سے بلند ہوکر دوسرے حال میں جاتے تو آپ کی نگاہ پہلے حال (پہلی حالت) پر پڑ جاتی تو آپؐ کو ایسا معلوم ہوتا کہ بعد کی حالت پہلی حالت کے لیے بادل کا کام کرتی ہے۔ آنحضرت ﷺ کے احوال متواتر ترقی پر تھے اور اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم کی انتہا نہیں۔" (رسالہ قشیریہ)

صاحب "کشف المحجوب" فرماتے ہیں کہ" حال، وقت پر ایک آنے والی چیز ہے جو وقت کو مزین کرتی ہے۔ جس طرح روح سے جسم مزین ہوتا ہے لامحالہ وقت، حال کا محتاج ہے کیونکہ وقت کی پاکیزگی حال سے ہوتی ہے اور اس کا قیام بھی اسی سے ہوتا ہے اسے کائنات میں ہر جگہ معرفت الٰہی اور حق وصداقت کے آثار نظر آتے ہیں۔ لہٰذا جب صاحب وقت صاحب حال ہوتا ہے تو اس سے تغیر جاتا رہتا ہے اور اپنے احوال میں مستحکم ہوجاتا ہے کیونکہ بغیر حال کے وقت کا زوال ممکن نہیں۔ اور جب اس سے حال مل جاتا ہے اس کے تمام احوال وقت بن جاتے ہیں ان کے لیے وقت کا نزول تھا۔ چونکہ متمکن کے لیے غفلت جائز تھی، اور صاحب غفلت پر اب حال نازل ہے اور وقت چونکہ متمکن ہے اس لیے صاحب وقت پر غفلت جائز تھی اور اب صاحب حال پر غفلت جائز نہیں۔ واللہ اعلم

مشائخ طریقت فرماتے ہیں کہ "الحال سکوت اللسان

فی فنون البیان" صاحب حال کی زبان اپنی واردات بیان کرنے سے ساکت رہتی ہے اور اس کا حال حضرت حق تعالیٰ سے اس کے تعلق اور ربط کا گواہ ہوگا۔

ایک بزرگ کا ارشاد ہے کہ "السوال عن الحال محال" حال کے بارے میں پوچھنا محال ہے کیونکہ حال کی تعبیر ناممکن ہے۔ حال ہوتا ہی وہ ہے جہاں وہ فنا ہوجائے۔

استاد ابوعلی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دنیا و آخرت میں خوشی وغم وقت کا نصیبہ ہے اور حال ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ایسی کیفیت ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے بندے پر وارد ہوتی ہے اور جب اس کا ورود ہوتا ہے تو دل سے سب کچھ فنا ہوجاتا ہے، جیسے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کا حال تھا۔ وہ صاحب وقت تھے۔ ایک وقت میں تو بحالت فراق آنکھوں کی بینائی جاتی رہی دوسرے وقت میں بحالت وصال بینائی لوٹ آئی۔ کبھی گریہ وزاری سے ایسے ضعیف و ناتواں ہوئے کہ بال سے باریک ہوگئے اور کبھی وصال سے تندرست و توانا بن گئے۔ کبھی خوفزدہ ہوئے اور کبھی مسرت و خوشی پائی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام صاحب حال تھے وہ نہ فراق سے غمزدہ ہوئے اور نہ کبھی مسرت و خوشی پائی۔ چاند ستارے اور سورج ان کے حال کی مدد کرتے تھے اور خود ہر چیز کے دیکھنے سے فارغ تھے۔ جو نظر آتا اس میں حق تعالیٰ کا جلوہ ہی نظر آتا تھا۔ فرمایا....."میں چھپنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔" لااحب الآفلین

صاحب وقت کے لیے جب مشاہدہ میں غیبت ہوجاتی ہے تو سارا عالم دوزخ بن جاتا ہے اور محبوب کا روپوش ہوجانا اس

کے لیے وحشت کا سبب ہوجاتا ہے اور کبھی اس کا دل خوشی و مسرت میں پھولا نہیں سماتا۔ اور سارا جہاں مانند جہالت بن جاتا ہے۔وہ ہر آن ان نعمتوں میں حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ نعمت اس کے لیے تحفہ اور بشارت بن جاتی ہے۔ پھر صاحب حال کے لیے یہ حجاب ہو یا کشف ،نعمت ہو یا بلا سب یکساں ہوتا ہے کیونکہ وہ ہر مقام میں صاحبِ حال ہوتا ہے۔ حال مراد کی صفت ہے اور وقت مرید کا درجہ۔ کوئی فی نفسہٖ وقت کی راحت میں ہوتا ہے اور کوئی حال کی مسرت میں خدا کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہی دونوں منزلوں کے درمیان فرق و امتیاز ہے۔

حامل امر عالم ارواح کو کہتے ہیں۔

ح۔ب

حب علم حق اور مرتبہ وحدت اور حقیقت محمدی اور حب حقیقی اور حب ذاتی کو کہتے ہیں۔

ح۔ج

حج سلوک الی اللہ مراد ہے۔ یہ تین طرح پر ہے۔ حج عام، حج خاص، حج خاص الخاص۔ حج عام یہ ہے کہ طواف خانہ کعبہ کا کرے اور مناسک حج ادا کرے اور حج خاص یہ ہے کہ اپنے دل کو لوث ماسوا اللہ، کدورت، غیریت اور کثرت سے پاک کرے۔ حج خاص الخاص یہ ہے کہ رب البیت یعنی حق کا مشاہدہ کرے۔

حجاب	ان مراسم کو کہتے ہیں جو عاشق اور معشوق کے وصل میں مانع ہوں۔ قلب میں صُور اشیائے کونیہ کے منقش ہونے کو بھی کہتے ہیں اور جو چیز کہ مانع ہو قبول تجلیات سے۔
حجاب العزت	سراسیمگی کو کہتے ہیں کیونکہ ادراک کنۂ ذات میں مؤثر نہیں ہوتی ہیں۔ عدم نفوذ یہ حجاب ہے اور یہ کبھی مرتفع نہیں ہوتا بلکہ حق کا ادراک، ادراک حقیقی سے ہوتا ہے اور وہ فنائے کامل کے بعد بقا باللہ کے مرتبے میں حاصل ہوتا ہے۔
حجاب ظلمانی	سے صفات ذمیمہ مراد ہے۔
حجۃ الحق	انسان کامل یعنی صاحب مقام محمدی کو کہتے ہیں۔
تجلہ	حق کا متصف ہونا صفات کے ساتھ۔

ح۔ د

حد	اس فصل کو کہتے ہیں جو درمیان بندہ اور خدا کے حائل ہو۔
حدیث قدسی	اس کلام الٰہی کو کہتے ہیں جو بذریعہ الہام رسول اللہ ﷺ کے قلب پر وارد ہوئی ہو اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو اپنی زبان سے بیان فرما دیا ہو۔
حدیث و واقعہ	وہ ہے جو مرید اپنے پیر کے سامنے عرض کرے۔

ح۔ ر

حرف	اس کو کہتے ہیں کہ جس سے خداوند تعالیٰ خطاب فرمائے۔
حرق	تجلیات متوسط کو کہتے ہیں کہ جو فنا کی طرف جاذب ہیں تجلیات اولیہ کو برق اور تجلیات آخریہ کو طمس فی الذات کہتے ہیں اور بعض حرق سے سوز عشق مراد لیتے ہیں۔

حروف — اعیان کے حقائق بسیطہ کو کہتے ہیں۔

حروف عالیات — شیون ذاتیہ اور اعیان ثابتہ کو کہتے ہیں کہ جو غیب الغیب میں پوشیدہ ہیں جیسے کہ درخت گٹھلی میں۔

حریت — کہتے ہیں خلاص ہونا سالک کا قیود اغیار سے۔ اس کے چند مراتب ہیں حریت عوام یعنی خلاص ہونا قیود شہوات سے، حریت خواص یعنی ارادہ حق میں مرادات کے فنا ہونے کے سبب قیود مرادات سے خلاص ہونا۔ حریت خاص الخواص یعنی تجلی نور الانوار میں محویت کے سبب رسوم اور آثار سے خلاص ہونا۔

حریم کبریا — اس سے مراد ذاتِ الٰہی ہے بعض کے نزدیک عالم امر کو بھی کہتے ہیں جو بے مادہ و بے مدت ہے اور یہ آستانہ ہے مرتبہ واحدیت کا جس کو جبروت کہتے ہیں اور وہ اعیان ثابتہ ہیں علم قدیم حق میں۔

حریم لامکان — وہ مقام مراد ہے جہاں ذات باری کے سوا کوئی نہیں۔

ح۔س

حسن — ہر شے میں کمال اعتدال کا نام ہے لباس مجاز میں ظہور حقیقت بھی مراد ہے۔

ح۔ش

حشر اور حشر و نشر — مرادف قیامت ہے۔ اس کے معنی تحت لفظ قیامت میں ہیں۔

ح۔ض

حضرات خمسہ الٰہیہ — (1) حضرت غیب مطلق (2) حضرت علمیہ یعنی اعیان ثابتہ

(3) حضرت نجیب برزخی یعنی عالم امر (4) حضرت شہادت مطلقہ یعنی عالم خلق (5) حضرت جامع یعنی انسان کامل مراد ہے۔

حضور قلب کا حاضر ہونا حق کے سامنے اور خلق سے کنارہ کشی کرنا مراد ہے۔ (دیکھیے : غیبت وحضور)

حضوری یاد کو کہتے ہیں کیونکہ حق ہر جگہ ہر وقت حاضر ہے اس سے جس قدر غفلت ہو وہی غائب ہوتا ہے۔

ح۔ف

حفظ العہد اس مقام میں بندہ کا قیام مراد ہے جس میں حق اس کے لیے حد مقرر کر دے، اوامر اور نواہی کا بجا لانا بھی مراد ہے۔

حفظ عہد الربوبیۃ والعبودیۃ عبد کا حق کے ہر کمال کو جاننا اور پہچاننا مراد ہے

ح۔ق

حق اسمائے الٰہی میں سے ایک اسم ہے جس کے معنی ثابت و سزاوار و واجب و راست کے ہیں۔ اصطلاح میں موجود مطلق کو کہتے ہیں۔ یہ اسم تین جگہ پر آتا ہے اول مقام سلب صفات میں جو منقطع الاشارہ ہے جس کو لاتعین اور احدیت کہتے ہیں۔ دوسرے مقام وحدت اور علم مجمل میں جس کو حقیقت محمدی کہتے ہیں۔ تیسرے مرتبہ واحدیت میں جس کو نفس رحمانی اور حقیقت آدم علیہ السلام کہتے ہیں۔

حقائق الٰہی اٹھائیس اسمائے الٰہی کو کہتے ہیں جنھوں نے مرتبہ واحدیت میں ظہور پایا ہے یہ سب ارباب ہیں اس تفصیل سے کہ بدیع، باعث، باطن، آخر، ظاہر، حکیم، محیط، شکور، غنی، مقتدر، رب، علیم، قاہر، نور، مصور، محصی، مبین، قابض، حی، محی، ممیت، عزیز، رزاق، مذل، قوی، لطیف، جامع، رفیع۔

حقائق کونی بھی اٹھائیس ہیں اور انہی اسمائے الٰہی سے ظاہر ہوئے ہیں۔ یہ سب مربوبات ہیں اس تفصیل کے ساتھ کہ عقل کل، نفس کل، طبیعت کل، جوہر ہبا، شکل کل، جسم کل، عرش، کرسی، فلک البروج، فلک منازل، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زہرہ، فلک عطارد، فلک قمر، کرۂ نار، کرۂ ہوا، کرۂ آب، کرۂ خاک، مرتبہ جماد، مرتبہ نبات، مرتبہ حیوانات، مرتبہ ملک، مرتبہ جن، مرتبہ انسان، مرتبہ جامع یعنی انسان کامل۔

حقائق الاسماء نسب ذاتیہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ صفات ہیں اور اسما ان سے متمیز ہوتے ہیں۔ بعض کے نزدیک اسمائے کونی کے حقائق مراد ہیں جو اسمائے الٰہی ہیں۔

حقائق الاشیاء اعیان ثابتہ کو کہتے ہیں۔

حقائق القلوب عالم مثال کو کہتے ہیں۔

حق الیقین کہتے ہیں شہود حق کو عین مقام احدیت میں اور حق میں محو ہونا اور باقی بہ بقائے حق رہنا۔

حقیقت لغت میں اصل اور ہر شے، ذات اور ہستی کی ماہیت کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں یہ لفظ کئی جگہ مستعمل ہوتا ہے ایک تو اس کا ہر شے کی باطن پر اطلاق کرتے ہیں اور ظاہر اس شے کا مجاز ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ عالم شہادت مجاز ہے اور اس

کے مقابلہ میں عالم مثال اس کی حقیقت ہے اور مثال مجاز
ہے اور عالم ارواح اس کی حقیقت ہے اور عالم ارواح مجاز
ہے اور اس کے مقابلہ میں علم اس کی حقیقت ہے اور علم مجاز
ہے اور اس کے مقابلہ میں ذات اس کی حقیقت ہے۔ محل
دوم یہ کہ حقیقت کو اعتبار کے مقابلہ میں بولتے ہیں جیسے کہ
حق کے اسما و صفات ہر شے کی حقیقت ہیں اور ہر شے ایک
امر اعتباری ہے کہ اسما و صفات حق سے اعتبار کی جاتی ہے اور
ذات حق حقیقۃ الحقائق ہے۔ محل سوم یہ ہے کہ لفظ حقیقت کو
واقع اور نفس الامر میں بولتے ہیں کہ جو محل صور علمیہ اور
اعیان ثابتہ ہے اور اس کو حقیقۃ الممکنات بھی کہتے ہیں۔
دیکھیے : شریعت و حقیقت

حقیقت انسانی مرتبۂ واحدیت اور تفصیل صفات کو کہتے ہیں۔ حضرت علم میں
جس کو حقیقت آدم و حضرت جمع و حضرت الوہیہ و حضرت
ربوبیۃ و حضرت ارتسام کہتے ہیں۔

حقیقت عبد اصطلاح میں عدم مطلق کو کہتے ہیں اور وہ بجز ایک مفہوم کے
کچھ نہیں ہے کیونکہ وجود حقیقیہ حق کا ہے اور عبد اسی کا ایک
اعتباری نام ہے۔

حقیقۃ الحقائق ذات بحت کو کہتے ہیں کہ جو ذات احدیت ہے اور جامع ہے
جمیع حقائق کی جس کو حضرت الجمع اور حضرت الوجود بھی کہتے
ہیں اور بعض مرتبہ وحدت کو کہتے ہیں اس اعتبار سے کہ اس
میں علم جمالی ان حقائق کا ہے جو مرتبہ واحدیت میں بالتفصیل
بصورت اعیان مشہود ہیں۔

حقیقت محمدیہ تعین اول اور اسم اعظم کو کہتے ہیں۔

ح۔ک

حکمت فلاسفہ کی اصطلاح اور لغت میں دانائی اور درست کرداری کے معنی ہیں اور یہ ایک علم ہے جس میں اشیائے موجودات خارجیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں طبعی، ریاضی، الٰہی۔ اصطلاح حضرات صوفیہ میں حقائق و اوصاف و خواص و احکام اشیا کا جاننا جیسا کہ نفس الامر میں ہیں اور جاننا ارتباط اسباب کا مسبب کے ساتھ اور حقائق الٰہی اور علم عرفان کے اصول کا جاننا مراد ہے۔

حکمت جامعہ کہتے ہیں حق و باطل کی معرفت کو، حق پر عمل اور باطل سے اجتناب کو بھی کہتے ہیں۔

حکمت مسکوت عنہا اسرار حقیقت کو کہتے ہیں جن کو علمائے ظاہر اور عوام نہیں جانتے ہیں اور انکار کرتے ہیں اور وہ اس انکار کے سبب سے ہلاک ہوتے ہیں۔

حکمت منطوق بہا علوم شریعت و طریقت کو کہتے ہیں۔

حکمت المجہول عندنا یہ وہ اسرار ہیں کہ جن میں چیزوں کی ایجاد کی حکمت پوشیدہ رکھی گئی ہے۔

ح۔ل

حلاوت ان انوار روحانی کے ظہور کو کہتے ہیں جو مشاہدہ سے حاصل ہوں۔

حلقہ بگوش صاحب استعداد مراد ہے جو کلامِ الٰہی کے قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو۔

حلول

اس سے ایک شے موجودہ کا دوسری شے موجودہ میں داخل ہونا مراد ہے جیسے پانی۔ گھڑے میں جو چیز حلول کرتی ہے اس کو حال اور جس میں حلول کرتی ہے اس کو محل کہتے ہیں، اصطلاح حکمائے فلاسفہ میں ایک شے کا دوسری چیز کے ساتھ مختص ہونا مراد ہے اس طرح پر کہ پہلی چیز کی طرف اشارہ عین دوسری کی طرف ہو۔ یہ دو طرح پر ہے حلول سریانی اور حلول طریانی۔ سریانی یہ ہے کہ اجزائے حال یعنی عرض اجزائے محل یعنی جوہر میں در آئیں اور ایک کی تقسیم سے دوسری کی تقسیم لازم آئے جیسے کہ حلول سواد اور بیاض کا۔ طریانی یہ ہے کہ اجزائے حلال اجزائے محل میں نہ آئیں بلکہ کل کل میں آئے جیسے کہ نقطہ کا حلول خط میں اور خط سطح میں اور سطح جسم میں۔ حق اس حلول سے منزہ ہے اس امر کا اعتقاد حق کی طرف کفر ہے...... خلاصہ یہ کہ غیر حق کوئی موجود نہیں کہ حق کا مغائر ہو پس ہستی مطلق نہ کسی شے میں حلول کرے گی اور نہ کوئی شے اس میں حال ہوگی۔

ح۔و

حواس

حاسہ کی جمع ہے جو دس ہیں۔ پانچ ظاہری اور پانچ باطنی۔ ظاہری یہ ہیں ذائقہ، شامہ، باصرہ، سامعہ، لامسہ اور پانچ باطنی ہیں حس مشترک، خیال، متصرفہ، وہم، حافظہ۔ پانچ ظاہری جو ہیں یعنی ذائقہ، شامہ، باصرہ، سامعہ، لامسہ ان میں سے قوت ذائقہ کو حق تعالیٰ نے جرم زبان (یعنی زبان کی جڑ) میں پیدا کیا ہے اور اشیا کی لذت کا ادراک کرتی ہے اور

شامہ کو ناک کے نتھنوں میں پیدا کیا ہے۔ یہ قوت خوشبو اور بدبو کا ادراک کرتی ہے ..... حضرات صوفیہ کے یہاں ان حواس کے علاوہ پانچ حواس اور ہیں۔ قلب کے لیے مانند حواس ظاہر کے، جو یہ ہیں نور یعنی قلب، عقل یعنی نفس اور روح اور سر اور خفی۔ اب جاننا چاہیے کہ انسان مخصوص ہے خلافت کے ساتھ اور خلافت کا ظہور اور تصرف حواسِ خمسہ پر موقوف ہے۔ قوت باصرہ مظہر عالم شہادت ہے کیونکہ کام بصر کا متعلق عالم شہادت کے ہے اور قوت ذائقہ مظہر عالمِ مثال ہے اور قوت شامہ مظہر عالم ارواح ہے اور قوت سامعہ مظہر عالم غیب ہے اور قوت لامسہ مظہر عین جامع ہے۔

ح۔ ی

حیات معشوق حقیقی کے عشق میں دل کو زندہ رکھنے کو کہتے ہیں۔

حیرت مرتبہ احدیت میں محو ہونے کو اور عارف کے دیدۂ دل سے تجلی اسم ھُوَ کے مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں۔ خیال کا کسی چیز کو احاطۂ ادراک میں لانے سے عاجز ہونا بھی مراد ہے۔ یہ عجز کبھی مدرک کے نقصِ استعداد و کمی علم و ضعف ادراک کے باعث ہوتا ہے جو اسما و صفات کے تفکر میں ہارج ہوتے ہیں یعنی اسما و صفات کے تاثرات و تاثیرات کے متضاد ہونے کے سبب جس میں بعض یا اکثر انسان (سالک) کے خلاف طبیعت ہوتے ہیں ہارج ہوتا ہے یا تضاد اسما و صفات میں پورا غور و خوض بوجہ کاہلی کے نہیں کرتا جس سے اس کو معرفت حاصل ہو بلکہ ان خلاف طبیعت امور سے بھاگ کر تفکر کو ذات کی طرف لے جاتا ہے حالانکہ ذات تفکر سے ماورا

ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے وہ ذات کو گرفت میں لینا چاہتا ہے ذات سے بُعد میں پڑتا جاتا ہے اور جب اس میں وہ کامیاب نہیں ہوتا تو اپنی غلطی کا قائل ہونے کے بجائے یہ سمجھ لیتا ہے کہ عینیت کے متعلق بزرگانِ دین کے جو ارشادات ہیں وہ سب فرضی و خیالی ہیں اور یہ اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ عینیتِ ذات کا ادراک بزرگانِ دین نے تخیل و تفکر سے نہیں کیا ہے بلکہ تفکر سے اسما و صفات کے حقائق دریافت کر کے ان کے ذریعہ سے ذات میں فنا حاصل کی ہے۔ عینیتِ ذات کا ادراک اس فنا سے کیا ہے جہاں ادراک کی بھی گنجائش نہیں ہے بلکہ بے ادراکی سے اس کا ادراک ہے اور بے ادراکی سے ادراک کیونکر ہے اس کی کیفیت بلا حصولِ فنا کے محسوس نہیں ہوسکتی، نہ ہی بیان میں آسکتی ہے اور اسی غلطی کا نام حیرتِ مذمومہ ہے جو باعثِ حرمان ہے اور کبھی عجز عن الادراک اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو وہ چیز جس کی ادراک کی کوشش ہے بوجہ لطافتِ ادراک سے باہر ہے یا بوجہ بے نہایت حد و حصر سے پاک ہے۔ لہٰذا خیال اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ پس اہل عرفان نے اس کی تحقیق یوں کی ہے کہ ادراک چونکہ ذات ہی کی صفت ہے لہٰذا اول تو یہ ضروری ہے کہ ذات ادراک سے الطف ہو، اور دوم یہ کہ ادراک کرنے والی چیز تو ذات ہی ہے پس اس کا ادراک چاہا جانا ہی اس کا مرتبہ ذاتی سے مرتبہ صفاتی میں لانا ہے اور چونکہ صفات میں بھی بجز اس ذات کے اور کچھ نہیں تو جس قدر حقائق و معارف جو صفات میں پائے جاتے ہیں وہ سب ذات ہی کا شہود ہیں غیر نہیں لہٰذا عینیت و یکجہتی ذات

میں ہے اور تفکر و معرفت اسما و صفات میں اور اسما و صفات بے نہایت ہیں جن میں اسی ذات کے کمال کی تفصیل ہے اور اس کا سلوک یہ ہے کہ سالک تفکر و عرفان میں حد و حصر سے نکل جائے اور بے نہایت ہوجائے اور کسی چیز کی معرفت میں بس نہ کرے۔ تاوقتیکہ اس کا ادراک نہ کرے کہ اس کا اول و آخر مبدا سے کیونکر وابستہ ہے اور پھر کسی معرفت پر ٹھہرنا نہیں چاہیے کیونکہ ذات کا ظہور متضاد و اسما و صفات میں ہے اور وہ ان متضاد کا جامع ہے لہٰذا سالک کو بھی جامع متضادات ہونا چاہیے اور یہی حیرت حسنہ یا حیرت محمودہ ہے جس کے لیے آنحضرت ﷺ نے دعا فرمائی اَللّٰھُمَّ زِدْنِیْ تحیر (اے اللہ! زیادہ کرتو میرا تحیر) کیونکہ جس قدر حیرت زیادہ ہوگی اسی قدر جامعیت اسما حق سے استفادہ ہوگا کیونکہ حیرت سالک کو کسی مقام پر یا کسی خاص معرفت پر ٹھہرنے نہیں دیتی اور کسی چیز پر نہ ٹھہرنا ہی توحید ذاتی ہے۔

خ۔ا

خاررہ خودی کو کہتے ہیں۔ ہر مصیبت کو بھی جو سلوک میں پیش آئے اور خار بدل سے محبت مراد ہے۔

خارج اول عالم ارواح کو کہتے ہیں۔

خاطر جو خطاب دل پر وارد ہو۔ وہ وارد جس میں سالک کو اختیار نہیں۔ یہ چار طرح پر ہے۔ اول ربانی جو کبھی خطا نہیں کرتا اور کبھی موت اور کبھی تسلط اور عدم انقطاع سے شناخت کیا جاتا ہے۔ دوسرا ملکی جس کو الہام بھی کہتے ہیں۔ تیسرا نفسانی جس میں حظ نفس شامل ہے اس کو ہاجس بھی کہتے ہیں۔ چوتھا

شیطانی جو داعی ہوتا ہے مخالفت حق کی طرف۔ کلامِ مجید میں ہے ..... ''شیطان کرتا ہے تم کو محتاجی اور بری باتوں کے لیے۔'' خواطر اس کی جمع ہے۔

خال نقطہ سیاہ چشم کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں نقطہ وحدت اور تجلی جلالی کو من حیثیت الخفاء کہتے ہیں کہ جو مبدو ملتجاے کثرت ہے منہ بداء و الیہ یرجع الامر کلہ (اس سے ابتدا ہے اور اسی کی طرف تمام امر راجع ہوں گے۔)

خال سیاہ ''عالم غیب'' اور'' عالم ہستی'' کو کہتے ہیں اور بعض نقطہ روح کو بھی کہتے ہیں جس کا مرکز قلب ہے جس کو سویدا کہتے ہیں اور اس سے مراد صفات اور لطف الٰہی بھی ہیں اور انسان کامل کے دل کو بھی کہتے ہیں اور یہی سواد اعظم سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

خانقاہ اس سے مراد مجازاً خانہ مرشد اور حقیقتاً عالم تنزیہ ہے۔

خ۔ د

خد عبارت ہے نور ایمان کے مکشوف ہونے سے یا تجلی۔

خ۔ ر

خراب سالکِ مستغرق مراد ہے۔

خرابات باطن عارف اور مرشد کو کہتے ہیں کہ جس سے عشق اور شوق اور اسرار الٰہی حاصل ہوتے ہیں اور بعض کے نزدیک خرابات عالم اسرار کو کہتے ہیں کہ وحدت در کثرت در کثرت در وحدت کے ملاحظہ میں مخفی ہے۔

خراباتی اس سالک کو کہتے ہیں جو اپنی خودی کو خیر باد کہہ کر نیستی اختیار کرے، اسی کو صاحب تجرید بھی کہتے ہیں۔

خراباتی شدن یہ اشارہ ہے سالک کی اپنی خودی سے رہائی پانے کی طرف۔

خرابی تصرفات اور تدبیرات عقل کو کہتے ہیں۔

خرقہ لغت میں پرانے اور پھٹے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں خرقہ اس لباس کو کہتے ہیں جو شیخ مرید کو مرید کرنے کے بعد دے اور اس کو اجازت اور خلافت عطا کرے اور یہ رسول اللہ ﷺ کے وقت سے جاری ہے کہ آپ نے خرقہ مبارک اپنا حضرت اویس قرنیؓ اور حضرت علیؓ کو عطا فرمایا تھا اور یہی طریقہ اب تک برابر حضرات مشائخ میں جاری ہے اور یہ کئی طریقہ پر ہے۔ خرقۂ تبرک، خرقۂ خلافت، خرقۂ سماع۔ خرقۂ تبرک یہ ہے کہ شیخ اپنے مرید کو یا کسی طالب کو جو دوسرے شخص کا مرید ہو خرقہ دے تاکہ وہ اس کی برکت سے نجات پائے اور اس کے افعال شنیعہ اخلاق حسنہ میں تبدیل ہوجائیں اور خرقۂ خلافت کی دو قسمیں ہیں۔ اول کبریٰ دوم صغریٰ۔ خلافتِ کبریٰ یہ ہے کہ شیخ اپنے مرید کامل کو بحکم خداوندی خلافت دے اس خلافت کو خلافتِ کبریٰ کہتے ہیں۔ صاحب خلافتِ کبریٰ ایک ہوتا ہے اور خلافت صغریٰ یہ ہے کہ شیخ طالب میں قابلیت اجازت دینے کی دیکھ کر اجازت دے اور یہ متعدد آدمی ہوتے ہیں اور خرقۂ سماع وہ ہے جو شیخ سماع میں بحالت وجد اپنا کوئی ملبوس قوال کو دے غرضیکہ اسی طرح بہت سی اقسام خرقہ کی ہیں جس کو دیکھنا

منظور ہو وہ شرائط الوسایط و روض الازہر د انقصاح عن ذکر اہل الصلاح میں دیکھے اور بعض لوگ خرقہ سے جسم ناسوتی بھی مراد لیتے ہیں۔

خرقہ صوفی را بخرابات بردن خزاں اس سے اشارہ ہے قید وارستگی سے بھی وارستہ ہونے یعنی علم فنا کے محو کرنے کی طرف بوئے معرفت جو مبتدی کو پہنچنے لگی ہو اور بعض کے نزدیک خزاں سے مراد انوار و تجلیات کا کم ہوجانا اور سالک کا مقام نامرادی و نیستی میں قدم رکھنا ہے۔

خ۔ش

خشم صفات قہری مراد ہے۔

خشوع بندے کا حق کے ساتھ ہمیشہ باخوف رہنا مراد ہے جیسا کہ کلام مجید میں ہے کہ ..... ''کیا وقت نہیں پہنچا ایمان والوں کو کہ گڑگڑائیں ان کے دل اللہ کی یاد سے اور جو اترا بچا دیں۔'' خضوع بھی مرادف خشوع کے ہے۔

خ۔ض

خضر اس سے اشارہ ہے بسط کی طرف۔ الیاس سے قبض کی طرف اشارہ ہے۔

خ۔ط

خط اشارہ ہے عالم ارواح کی طرف کہ جو غیبت ہویت کے ساتھ اقرب مراتب وجود ہے۔۔ مظاہر روحانی میں حقیقت کا ظہور جس سے مراد تعینات ارواح ہیں۔ بعض کے نزدیک حقیقت

محمدی اور برزخ کبریٰ مراد ہے۔

خطرہ — اُس خیال کو کہتے ہیں جو بندہ کو حق کی طرف بلائے اور بندہ اس کے دفع پر قادر نہ ہو۔

خط سبز — عالم برزخ مراد ہے۔

خط سیاہ — عالم غیب اور غیب الغیب کو کہتے ہیں۔

خ۔ف

خفا الخفا — مرتبہ سلب صفات، ذات بحت اور ہویت کو کہتے ہیں۔

خفی — نام ہے ایک لطیفہ کا جو روح کے بعد ودیعت رکھا گیا ہے اسی کی وجہ سے روح پر فیض الٰہی کا افاضہ ہوتا ہے۔

خ۔ل

خلا — عالم تنزیہ اور ہویت کو کہتے ہیں۔

خلع العادات — عبد کا حق کے ساتھ ایسا تحقق کہ ہر فعل میں حق کے ساتھ موافقت ہو۔

خلق — عالم کو کہتے ہیں جو موجود بالمادہ ہوا ہے جیسے افلاک اور عناصر اور موالید اور اس کو عالم شہادت اور عالم ملک بھی کہتے ہیں۔

خلق جدید — حق کی طرف سے بندے پر برابر فیض کا ورود ہوتے رہنا مراد ہے۔

خلوت — محبت خلائق اور ہستی سے بیگانہ ہونے کو کہتے ہیں۔ اسی سے مراد بلا خطرات غیر حضوری تجلی ہے۔

خلوت در انجمن سے بظاہر خلق کے ساتھ اور بباطن حق کے ساتھ رہنا مراد ہے۔ صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق ''خلوت در انجمن'' یہ ہے کہ ظاہر میں خلق کے ساتھ اور باطن میں حق کے ساتھ رہے۔

خلیفہ اصطلاح میں انسان کامل کو خلیفۂ حق کہتے ہیں۔ خلیفہ اس شخص کو بھی کہتے ہیں جس کو اپنا قائم مقام کریں جیسے کہ خاتم الانبیاء ﷺ کے خلیفہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علی مرتضیٰؓ ہیں اور حضرت علی مرتضیٰؓ کے چار خلیفہ حضرت امام حسنؓ، حضرت امام حسینؓ، حضرت حسن بصریؒ اور حضرت کمیل ابن زیادؒ ہیں۔ انھیں چار پیر کہتے ہیں اور انھیں سے چودہ خانوادہ جاری ہوئے ہیں۔

خلیل اس کو کہتے ہیں جس میں محبت غالب ہو اور معشوق حقیقی پر بھی اطلاق کرتی ہیں۔ یہ چھٹا مرتبہ ہے مراتب محبت سے۔

خ۔م

خم مقام تمکین اور علوِ مکانت کو کہتے ہیں مجازاً قلب عارف مراد ہے جس پر فیضان کا ورود ہوتا رہتا ہے۔

خمار مرشد کامل کو کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد رجعت ہے مقام وصول سے اور بعض کے نزدیک ظہور وحدت در کثرت مراد ہے۔

خمخانہ عالم تجلیات مراد ہے۔

خم زلف عالم خلق اور تعینات کو کہتے ہیں۔

خ۔ ن

خندہ تجلی ظہوری مراد ہے جو انبساط ذات کی طرف منسوب ہے۔

خنجر اس سے مراد جاذبہ تیز بھی ہے جو ہستی سالک کو فنا کر دیتا ہے۔

خ۔ و

خواب فنائے اختیاری کو کہتے ہیں جو عالم بشریت سے ہو اور بعض ہستی مجازی کو کہتے ہیں۔

خواستین قصد اور عزیمت یعنی ارادہ کو کہتے ہیں۔

خودی انانیت کو کہتے ہیں۔ یہ دو قسم پر ہے ایک اپنی خودی دوسری حق کی جس کو انائے مطلق کہتے ہیں۔

خوف اسے کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو امر مکروہ سے بچائے اور بجا آوریِ احکام حق میں عبودیت کے ساتھ سرگرم رہے۔

خونِ دل و خونِ جگر اس سے مراد شائبہ ہستی ہے۔ بعض اوقات نتیجہ مجاہدات بھی مراد ہوتا ہے۔

خ۔ ی

خیال سے مراد خیال حق ہے یعنی جو خواب یا بیداری میں تصور کرے یا دیکھے اور کل فضا جس میں یہ عالم خلق واقع ہے حضرت حق کی وسعت خیال ہے یعنی اعیان ثابتہ منعکس ہیں حضرت علم سے حضرت خیال میں۔ اسی کا نام ظہور فی الخارج ہے اور چونکہ خیالِ حق بھی حق سے باہر نہیں لہٰذا باوجود فی الخارج ہونے کے بھی یہ سب اس وقت بھی حق کے اندر ہی ہے اسی سے کہا ہے کہ عالم نے وجود کی بو نہیں سونگھی۔

د ۔ ا

دادرا صفت باسطی کو کہتے ہیں۔

داغِ دل اس سے مراد جذب عشقی کا قلب سالک میں مستقل ہوجانا ہے۔ دوام یادِ حق بھی اسی کو کہتے ہیں۔

دام گرفتاریِ عشق کو کہتے ہیں۔

دانا مرید صادق سالک کو کہتے ہیں کہ جو راہِ حق میں مضبوط اور ثابت قدم رہے۔

د ۔ ب

دبور غلبۂ نفس امارہ کو کہتے ہیں۔ اس کو تشبیہ دی گئی ہے ریح دبور کے ساتھ جو طرف مغرب سے آتی ہے کیونکہ غلبۂ نفس طبیعت جسمانیہ کی طرف سے پیدا ہوتا ہے جو مغرب اور مغنی نور الٰہی ہے۔

د ۔ ر

دُر نکات اور اسرار اور اشارات الٰہی کو کہتے ہیں جو مادّہ اور غیر مادّہ میں محسوس ہو۔

درازیِ زلف مراتب تنزلات اور ظہورات میں تجلی جمالی کے عدم انحصار کو کہتے ہیں۔

درباختن سالک کا اپنی نظر باطن سے احوال ماضیہ و مستقبل کے محو کرنے کو کہتے ہیں۔

درۃ بیضا عقل اول کو کہتے ہیں جیسا کہ آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے

"پہلے جس چیز کو اللہ نے پیدا کیا وہ درۃ بیضا یعنی عقل ہے۔"

درد اس حالت کو کہتے ہیں جو محبت میں طاری ہوتی ہے اور محبّ اس کو برداشت نہیں کرسکتا۔ بعض کہتے ہیں درد سے تفرق اتصال کے سبب دل کا ٹوٹنا مراد ہے یعنی بوجہ جدائی کے اپنے محل اصلی و مقصود اصلی سے جو باعث حجابات واقع ہوتی ہے خواہ وہ حجابات ظلمانی ہوں یا نورانی۔ اسی سے کہا ہے کہ طالب کو جنت، بے یار کے دوزخ ہے اور دوزخ یار کے ساتھ جنت۔

دُرد تلچھٹ کو کہتے ہیں۔ اس سے جاذبہ حقیقی ذاتی مراد ہے۔

درون عالم ملکوت کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک عالم انفس کو کہتے ہیں۔

درویش اس طالب صادق کو کہتے ہیں جو حق کے سوا اور کسی چیز کا طالب نہ ہو، نہ ہی کسی سے کسی کام کے لیے کہے۔

دریچہ انوار روحانی کو کہتے ہیں جس کا محل دل ہے۔

د۔س

دست صفات قدرت کو کہتے ہیں۔

دستگاہ جمیع صفات اور کمال کے حصول کو کہتے ہیں کہ جو باوجود قدرت کے ہو۔

دگمبر خالد حسن قادری کے مطابق ننگا رہنے والا، برہنہ فقیر، سنیاسی

د۔ف

دف طلب معشوق مراد ہے۔ مرادف بربط و چنگ

د ـ ل

دل لطیفۂ ربانی اور روحانی کو کہتے ہیں۔ اسی کو حقیقت انسانی بھی کہتے ہیں کہ جو مدرک اور عالم اور عاشق اور عارف اور مخاطب اور معاتب ہے۔ جس شخص نے کہ دل کو پایا اس نے حق کو پایا اور بعض لوگ منظر باری بھی کہتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ حدیث قدسی میں فرماتا ہے کہ نہ سما سکے مجھ کو زمین و آسمان اور سما لیا مجھ کو قلب عبد مومن نے۔

دلال اس کیفیت اضطرابی اور قلقی کو کہتے ہیں کہ جو عشق وار ذوق کے سبب سے سالک کے باطن پر وارد ہو۔

دلالت ایک شے کا اس طرح پر ہونا کہ اس شے کے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو دلالت کہلاتا ہے جیسے کہ وجود مصنوع کے علم سے وجود صانع کا علم حاصل ہوتا ہے اور اصطلاح تصوف میں اشارات و بشارات مرشدی کو کہتے ہیں جن سے سالک حضرتِ الوہیت کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دلائل ثلثہ اصطلاح اہل منطق میں دلالت مطابقی اور تضمنی اور التزامی کو کہتے ہیں اور اصطلاح صوفیہ میں فنافی الشیخ اور فنافی الرسول اور فنافی اللہ کو کہتے ہیں۔ بعض عدم شعور ناظر کو فنافی الشیخ اور محویتِ منظور کو فنافی الرسول اور اضمحلال نظر کو فنافی اللہ کہتے ہیں۔

دلبر تجلی صفاتی کو کہتے ہیں اور بعض صفتِ قابض سے عبارت کرتے ہیں۔

دلدار حقیقت روحی اور صفت باطنی کو کہتے ہیں اور تجلیات صفاتی کو بھی کہ جو سالک کے دل پر وارد ہوتی ہیں۔

دلق تعین کو کہتے ہیں۔

دلق دہ توی مجموعۂ حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کو کہتے ہیں۔

دلکشائی صفت فتاحی مراد ہے جس سے دل مانوس ہوتا ہے۔

د۔م

دم لغت میں سانس کو اور اصطلاح میں حرکت باطنی کو دم کہتے ہیں یعنی حرکت ذات باری کو پس سانس انسان اور حیوان ذی روح کی ذات ہی کی حرکت سے ہے۔

د۔ن

دنیا حق سے غافل ہونے کو اور حق کے فراموش کرنے کو کہتے ہیں۔

د۔و

دور نہایتِ سلوک کو کہتے ہیں۔

دوری معارف کیفیات پر شعور ہوجانے کو کہتے ہیں اور اس کو عالم تفرقہ اور دقائق بھی کہتے ہیں۔

دوزخ نفس امارہ کو کہتے ہیں۔

دوست شیفتۂ محبت الٰہی کو کہتے ہیں اور یہی حقیقی دوستی ہے۔ حقیقی دوست ان کو کہتے ہیں جو باہم یک دل ہوں یعنی ایک کے اطوار و صفات و حالات و عادات وغیرہ سب دوسرے میں

پائے جائیں اور اس میں جو باتیں اس کی ہوں وہ سب اس میں پائی جائیں۔ اسی سے حدیث میں ہے کہ جو اللہ کے پاس بیٹھنا چاہے وہ فقرا کے پاس بیٹھے اور یہی فقرا حقیقی دوست ہیں۔

دوستی — محبت سالک کو کہتے ہیں۔

دوش — شانہ یا پشت مراد ہے اصطلاح میں صفت کبریائی حق، عالم ازل، محل تکثیر اسما اور عالم غیب کو کہتے ہیں۔

د۔ ہ

دہان — صفت متکلمی و صفت حیات کو کہتے ہیں۔

دہان شیریں — صفت متکلمی کو کہ جو بطریق تقدیس ہو اور وہ خارج ہو وہم اور فہم انسانی سے اور اسی کو دہان کو چک بھی کہتے ہیں۔

دہ ودیہ — وجود کو کہتے ہیں۔

دھُتُرا، دھُتُر — خالد حسن قادری کے مطابق دھتر: ہندو صنمیات میں اندر کے دربار کا ایک دانا و حاذق حکیم، ہوشیار و عاقل آدمی، چالاک، عیار، مالدار، دولت مند، بارسوخ

سیانا بھی چوک کھاوے یہ فن ہے وہ دھترا
کترے ہے جیب چڑھ کر ہاتھی پہ جیب کترا ......نظیر

د۔ ی

دیار دلدار — عالم شہود مراد ہے۔

دید — ذات حق کا مشاہدہ مراد ہے۔

دیدار — دنیا میں دیدۂ دل سے حق کے دیکھنے کو کہتے ہیں یعنی ہر شے

میں ذاتِ حق کو جلوہ گر دیکھنا اور کسی دم ذاتِ حق سے غافل نہ ہونا۔

دیدہ کہتے ہیں مطلع ہونا خدا کا سالک کے کل احوال پر خواہ وہ از قسم خیر ہوں یا شر اور چشم بصیرت کو بھی کہتے ہیں۔

دیر اصطلاح میں مرشد کامل کے مکان کو کہتے ہیں۔ عالم حیرت اور عالم باطن کو بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں پہنچنے سے شوقِ الٰہی حاصل ہوتا ہے اور سالک اسرارِ الٰہی پر مطلع ہوتا ہے۔

دین شریعت محمدی کو کہتے ہیں کہ جو سب دینوں پر غالب اور سب کی ناسخ ہے نیز حق سے یاد رہنے کو کہتے ہیں جو اصل اصول ہے۔

دیوانگی عشق کے وہ احکام مراد ہیں جس میں ہمہ تن خراباتیت ہی ہے۔

دیوانہ جو اپنی خودی سے بیگانہ اور طلبِ حق میں حیران ہو اس کو دیوانہ کہتے ہیں۔

ذ۔ ا

ذات وجود کو کہتے ہیں۔ وجود، ذات، ہستی اور ہست ایک ہی معنی میں ہیں۔ حضراتِ توحیدِ شہودی ذات کو وجودِ منفک کہتے ہیں کیونکہ ذات عبد کی عدم محض اور عدم مطلق ہے۔ یہ ہرگز موجود نہیں ہو سکتی کیونکہ اعادۂ معدوم محال ہے اور اہل توحید وجودی ایک ہی معنی میں کہتے ہیں۔

ذات باعتبارات مرتبہ واحدیت کو کہتے ہیں کہ جس میں تفصیل صفات ہے۔

ذات ساذج اس مرتبہ میں ذات کے ساتھ اور کوئی اعتبار نہیں۔ اسی کو

ذاتِ بحت اور ذات صرف کہتے ہیں۔

ذات ہو ہو مرتبہ سلبِ صفات مراد ہے اسی کو مرتبہ ہویت بھی کہتے ہیں۔

ذاکر اس شخص کو کہتے ہیں جو ذکر حق میں ایسا مشغول اور مستغرق ہو کہ بجز حق کے دوسرا کوئی یاد نہ آئے اور اس یاد میں گم ہوجائے۔

ذ۔ خ

ذخائر اللہ یہ ایک قوم ہے اولیا میں سے۔ حق تعالٰی ان کے سبب بلا کو اپنے بندوں سے دفع کرتا ہے جیسے فاقہ کی بلا کو بہ سبب ذخیرہ کے دفع کرتا ہے۔

ذ۔ ک

ذکر نسیان کی ضد کو کہتے ہیں۔ جس چیز کے توسل سے مطلوب یاد آئے اس کو ذکر کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ اسماً وفعلاً یا رسماً یا جسماً یا جسمانیتہً حاصل ہو اور جس چیز سے مطلوب کا نسیان ہو اس کا حاصل کرنا ضلالت ہے۔

ذ۔ و

ذوق حق کی دید حق کے ساتھ مراد ہے۔

ذوق اور شرب - امام قشیریؒ کے مطابق " اس سے ان کی مراد تجلی کے وہ ثمرات، کشف کے نتائج اور فوری واردات مراد ہیں، جنھیں لوگ پاتے ہیں۔ چنانچہ پہلا درجہ ذوق کا ہے پھر

شرب اور پھر 'ری' (سیرابی) کا۔" (رسالہ قشیریہ)

ر ۔ ا

راحت کسی چیز کے پانے کو کہتے ہیں جو موافق دل کے ارادہ کے ہو۔ مطابق کسی چیز کا پانا مراد ہے۔

راز سے مراد معرفتِ حق تعالیٰ ہے جو عرفا کے قلوب میں پوشیدہ ہو۔

ران اس حجاب کو کہتے ہیں جو قالب اور عالم قدس کے درمیان استیلائے ہیاتِ نفسانیہ اور غلبۂ ظلمات جسمانیہ کے سبب حائل ہے۔

راہ فنا عاشقینِ عشق کو اور ذاکرینِ ذکر کو کہتے ہیں۔

ر ۔ ب

رب ایک اسم حق ہے جیسے خالق اور رازق وغیرہ ہیں۔

رب الارباب خداوند تعالیٰ کو کہتے ہیں جو باعتبار اسم منشا تمامی اسما و صفات کا اور غایت الغایات ہے اور حاوی ہے تمام مطالب کو۔

ربوبیت ظہور اسما کے واسطے سے پرورشِ عالم مراد ہے اور ظہور اسما حق مرتبہ واحدیت میں ہوتا ہے کہ جس کو بشرط شے کہتے ہیں۔

ر ۔ ج

رجا محویت کے سبب حق سے ہمیشہ مقام احدیت کا طلب کرنا۔

رجعت قہر الٰہی کے سبب مقام وصول سے بطریق انقطاع پھر جانا مراد ہے۔

ر۔ح

رحمٰن	یہ ایک اسم حق ہے باعتبار جمیت اسمائیہ کے۔ حضرت الٰہیہ میں اسی سے جمع وجود اور باقی کمالات جمیع ممکنات پر فائز ہوتے ہیں۔
رحمت امتنانیہ	وہ فیضان نعمت مراد ہے جو عمل کی شرط کے بغیر ہو۔ آیت رحمتی وسعت کل شیء سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔
رحمت وجوبیہ	وہ رحمت مراد ہے جو متقین کے لیے خاص ہے۔
رحیم	کمالات معنویہ کے اعتبار سے یہ ایک اسم حق ہے۔

ر۔خ

رُخ	تجلیات کو کہتے ہیں۔ باعتبار ظہور کثرت اسمائی اور صفاتی کے ذات الٰہی اور تجلی جمالی کے ظہور کو بھی کہتے ہیں۔ اعیان عالم کا وجود اسی کے سبب ہے اور یہی سبب اسمائے حق کے ظہور کا واقع ہوا۔
رُخسار	حقیقت جامعہ کو کہتے ہیں اور یہی فاتحہ الکتاب ہے۔ بعض رخسار، وحدانیت بھی مراد لیتے ہیں۔

ر۔د

ردا	صفات حق کا بندے پر ظہور ہونا مراد ہے۔ مقام کبریائی کو بھی کہتے ہیں۔
ردی	صفات حق کو باطل کے ساتھ ظاہر کرنا مراد ہے۔ جو صفات حق کے ساتھ مختص ہیں ان میں سے کسی صفت کو عبد کا اپنے ساتھ برتاؤ کرنا اصطلاح میں ردی کہلاتا ہے۔

ر۔س

رسم — خلق اور صفات کو کہتے ہیں۔ رسوم آثار کو بھی کہتے ہیں۔ تمام ماسوی اللہ آثار حق ہیں کہ جو افعال حق سے ناشے ہیں۔

ر۔ض

رضا — قضائے الٰہی پر خوش رہنا مراد ہے۔ کمتر درجہ اس کا صبر ہے اور اعلیٰ درجہ اس کا تسلیم ہے۔ یہ بھی مقامات پنجگانہ میں سے ہے جو یہ ہیں توکل، شکر، رضا، تفویض، تسلیم۔

ر۔ع

رعونت — حظوظ نفسانی اور مقتضیات طبیعت میں قائم رہنے کو کہتے ہیں۔

ر۔غ

رغبت — تین طرح پر ہوتی ہے نفس سے اور قلب سے اور سر سے۔ نفس کی رغبت ثواب کی طرف ہوتی ہے اور قلب کی مطلوب کی طرف اور سر کی حق کی طرف۔

ر۔ف

رفتن — عالم سفلی سے عالم علوی کی طرف عروج کرنے کو کہتے ہیں۔

ر۔ق

رقیب — نفس امارہ اور حواس خمسہ ظاہری و باطنی کو کہتے ہیں۔

رقیقہ — لطیفہ نورانیہ کو کہتے ہیں۔ کبھی رقیقہ سے مراد لطیفہ لیتے ہیں جو

دو شے کے درمیان مرتبط ہوتا ہے جیسے کہ مدد و اصل ہے حق
سے عبد کی طرف اس کو رقیقۃ النزول کہتے ہیں اور وسیلہ بھی
جس کے سبب سے عبد قریب ہوتا ہے حق سے اور یہ وسیلہ
عبارت ہے علوم نافعہ، اعمال، اخلاقِ حسنہ اور مقامات رفیعہ
سے اس کو رقیقۃ العروج اور رقیقۃ الارتقاء کہتے ہیں۔

ر۔ ن

رنج اس انقباضی کیفیت کا نام ہے جو کسی خلاف طبیعت امر کے
واقع ہونے سے قلب پر وارد ہو۔

رند ہر ایک سے حقائق کو بے پردہ بیان کرنے والے کو کہتے ہیں۔
آزاد مرد کو بھی کہتے ہیں جو قیود و رسوم عادات وطبیعت سے
نکل گیا ہو اور راہِ حق میں بیباک ہو کہ کوئی چیز اس کو حصولِ
مقصود سے روک نہ سکے۔

رندی عبارت ہے قطع نظر کرنا اعمال و رسومِ خلق سے۔

رنگ ذات وصفات وافعال و آثار کے ظہور کو کہتے ہیں جو ہر آن
اور ہر لحظہ نئی صورت اور نیا جلوہ دکھلاتا ہے۔

ر۔ و

روح وجہ خاص حق ہے اور کل ارواح اسی کی فروع ہیں۔ ہر ہر
مرتبہ میں حسب استعداد جمادی اور نباتی اور حیوانی اور انسانی
کے نام اس کا جدا جدا رکھا گیا ہے۔ یہ نہ نزدیک ہے نہ دور،

نہ یمین میں ہے نہ یسار میں ہے، نہ تحت میں ہے اور نہ فوق میں بلکہ ہر دو عالم میں ہے۔ وہ ظاہر ہے اور آیت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ اور و نفخت فیہ من روحی سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔ اسی کو روح قدسی بھی کہتے ہیں اور یہی وہ روح ہے جو متمثل ہوئی حضرت موسیٰ کے لیے اور ارشاد کیا کہ انی انا اللہ لا الہ الا انا۔

صاحب ''کشف المحجوب'' کے نزدیک روح کے وجود کا علم ضروری ہے لیکن اس کی حقیقت و معرفت میں عقل عاجز و لاچار ہے۔ نہ صرف امت مسلمہ کے ہر عالم و دانشور اور صاحب نظر نے اپنے اپنے فہم وقیاس کے موافق اس سلسلہ میں کچھ نہ کچھ کہا ہے بلکہ بہت سے کفار وملحدین نے بھی اس باب میں خامہ فرسائی کی ہے۔ جس وقت کفار قریش نے یہودیوں کے سکھلانے پر نضر بن حارث کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روح کی کیفیت اور اس کی ماہیت دریافت کرنے کو بھیجا تھا تو اللہ تعالیٰ نے پہلے روح کا اثبات کرتے ہوئے فرمایا.......

''اے محبوب یہ لوگ تم سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں''

اس کے بعد خود ہی روح کی قدامت کی نفی کرتے ہوئے فرمایا۔

'' محبوب! ان سے کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے۔'' قل الروح من أمر ربی

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے:

''روحیں لشکر پیوستہ ہیں۔ جو اس کی معرفت کی کوشش کرتا ہے وہ وقت ضائع کرتا ہے اور جو اس کا انکار کرتا ہے وہ غلطی پر ہے۔'' اس قسم کے بکثرت دلائل ہیں لیکن ان میں'' روح '' کی ماہیت پر بحث نہیں کی گئی جو روح کے وجود پر کیفیت میں تصرف کے بغیر شاہد ہے بعض حضرات صوفیہ نے اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو بھی کی ہے۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ '...... روح ایک زندگی ہے جس سے بدن زندہ رہتا ہے۔''

متکلمین کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے۔ اس معنی میں روح ایک عرض ہے جس سے حکم خدا کے تحت جاندار زندہ ہوتا ہے اور تالیف و حرکت کے اقسام کا اجتماع اسی سے وابستہ ہے جس طرح دیگر اعراض ہوتے ہیں جو ہر شخص کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف لے جاتے ہیں۔

ایک دوسرا طبقہ یہ کہتا ہے کہ

''روح زندگی کے سوا ایک شے ہے۔ اور زندگی اس کے بغیر نہیں پائی جاتی اور روح جسم کے بغیر نہیں پائی جاتی اور دونوں میں کوئی بھی ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ جیسے الم اور اس کا علم، کیوں کہ یہ دونوں جداگانہ شے ہیں۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ حیات کے سوا روح کا وجود، علاحدہ ہے اس کا وجود بغیر حیات کے اس طرح ممکن نہیں ہے جس طرح کہ غیر معتدل شخص کی روح، جو ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جاتی مثلاً الم و تکلیف اور اس کا علم، کہ یہ دونوں وجود میں تو مختلف ہیں لیکن وقوع میں ایک دوسرے سے جدا

نہیں ہیں۔ اسی معنی میں اسے عرضی بھی کہا جاتا ہے جس طرح حیات کہا جاتا ہے۔

بیشتر صوفیہ اور اکثر اہل سنت والجماعت کا مذہب و مشرب یہ ہے کہ روح نہ عینی ہے نہ وصفی، اللہ تعالیٰ جب تک روح کو انسانی قالب میں رکھتا ہے تو وہ دستور کے مطابق قالب میں حیات پیدا کرتا ہے۔ یہی حیات انسان کی صفت ہے جس سے وہ زندہ رہتا ہے۔ روح جسم انسانی میں عاریتہً ہے۔ ممکن ہے کہ وہ انسان سے جدا ہوجائے اور حیات کے ساتھ زندہ رہے۔ جیسے نیند کی حالت میں نکل جاتی ہے مگر وہ حیات کے ساتھ زندہ رہتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جسم سے روح نکل جانے کے وقت اس میں عقل وعلم باقی رہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شہدا کی روحیں سبز پرندوں کی شکل میں ہوتی ہیں۔ یقیناً اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح عینی ہے۔ نیز آپؐ نے فرمایا "الارواح جنود مجندة" "روحیں صف بستہ لشکر ہیں۔ لامحالہ جنود باقی ہوتا ہے اور عرض پر بقا جائز نہیں اور نہ عرض خود قائم ہوسکتا ہے۔ بہت سے ایسے انسان ہوتے ہیں جن کا کانسمہ ان کی موت ظاہری کے بعد بھی باقی رہتا ہے اسی بنا پر ان کے اجسام زمین کے اندر جوں کے توں رہتے ہیں اور مٹی ان پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

حقیقت یہی ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے آتی جاتی ہے۔ ارشاد نبوی ہے کہ شب معراج میں نے، حضرت آدمؑ صفی اللہ، یوسفؑ صدیق، موسیٰ کلیم اللہ،

ہارون حلیم اللہ، عیسیٰ روح اللہ اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو آسمانوں پر دیکھا۔ بلاشبہ وہ ان کی ارواح مقدسہ تھیں۔ اگر روح نہ ہوتی تو وہ ازخود قائم نہ ہوتی اور ہستی کو وجود کی حالت میں نہیں دیکھا جاسکتا تھا۔ اگر وہ عرضی ہوتی تو اس کے وجود کے لیے مقام درکار ہوتا، تاکہ وہ مقام پر قیام کرے اور وہی مقام اس کا جوہر ہوتا اور جواہر مرکب و کثیف ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ روح کے لیے جسم لطیف ہے۔ جب وہ صاحب جسم ہے تو اس کا دیکھنا بھی ممکن ہے۔ خواہ دل کی آنکھ سے ممکن ہو یا سبز پرندوں کی شکل میں یا صف بستہ لشکر کی صورت میں؟ جن سے وہ آئیں اور جائیں۔ اس پر حدیثیں گواہ ہیں اور حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اے محبوب تم کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے۔''

یہاں بے دینوں کے ایک اختلاف کا بیان اور باقی ہے ۔وہ روح کو قدیم کہتے اور اس کو پوجتے ہیں۔ اشیا کا فاعل اور ان کا مدبر اسی کو جانتے ہیں۔وہ ارواح کو آلہ کہتے ہیں اور اسے ہمیشہ مدبر سمجھتے اور ایک سے دوسرے کی طرف الٹنے پلٹنے والا جانتے ہیں۔ (گویا وہ آواگون اور تناسخ کے قائل ہیں۔) ان ملاحدہ نے عوام میں جس قدر شبہات پھیلائے ہیں اتنے کسی نے نہیں پھیلائے اور نصاریٰ کا مذہب بھی یہی ہے۔ اگرچہ ان کی ظاہری عبارتیں اس مشرب کے برخلاف ہیں اور تمام اہل ہنود تبت و چین اور ماچین کے لوگ بھی اسی کے قائل ہیں۔ شیعہ، قرامطہ اور باطنی فرقے بھی اس کے

قائل ہیں۔ یہ دونوں مردود و باطل گروہ بھی انھیں خیالات فاسدہ کے قائل ہیں اور ہرگروہ اسے مقدم جانتا اور دلائل پیش کرتا ہے، لیکن ہم ان کے تمام دعوؤں میں سے صرف لفظ قدیم کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس سے تمھاری کیا مراد ہے؟ کیا شے محدث اپنے وجود میں متقدم ہے یا ہمیشہ قدیم۔ اگر وہ یہ جواب دیں کہ ہماری مراد، محدث، وجود میں متقدم ہے تو اس بنیاد پر اصل سے اختلاف ہی جاتا رہتا ہے کیونکہ ہم بھی روح کو محدث کہتے ہیں یا یہ کہ اس شخص کے وجود پر روح کا وجود متقدم ہے۔ کیونکہ سید عالم صلی اللہ علیہ و سلم کا ارشاد ہے کہ.......

''اللہ تعالیٰ نے اجسام کی تخلیق سے دو لاکھ برس قبل ارواح کو پیدا فرمایا۔''

چونکہ ارواح کا محدث ہونا صحیح ہے تو محدث کے ساتھ جو محدث ہو وہ بھی محدث ہوتا ہے اور دونوں ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے تخلیق میں ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا ہے اور اس اتصال سے اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے حیات فرمائی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ تخلیق میں روح ایک جدا جنس ہے اور اجسام ایک جدا جنس۔وہ جب کسی کو حیات عطا فرماتا ہے تو روح کو جسم کے ساتھ ملنے کا حکم دیتا ہے اور اس سے زندگانی حاصل ہوجاتی ہے۔لیکن ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف روح کا منتقل ہونا درست نہیں ہے کیونکہ جب ایک جسم کے لیے دو قسم کی زندگی روا نہیں تو ایک روح کے لیے دو مختلف جسم بھی جائز نہیں۔ اگر اس پر

احادیث نبویہ گواہ نہ ہوتیں اور آپؐ اپنے ارشاد میں از روئے "عقل" صادق" نہ ہوتے صرف معقول روح حیات کے بغیر نہ ہوتی اور وہ صفتی ہوتی عینی نہ ہوتی۔

یہ ملحدین اگر یہ کہیں کہ قدم سے مراد، قدیم و دوام ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ از خود قائم ہے یا کسی دوسرے کے ساتھ۔؟ اگر یہ کہیں کہ قائم بنفسہٖ ہے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کا جاننے والا ہے یا نہیں؟ اگر کہیں کہ وہ اس کا جاننے والا نہیں ہے تو دوسرا قدیم ثابت ہوتا ہے اور یہ عقلاً ممکن نہیں، کیونکہ قدیم محدود نہیں ہوتا۔ حالانکہ ایک ذات کا وجود دوسرے کی ضد ہوتی ہے اور یہ محال ہے۔ اگر کہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کا جاننے والا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ تو قدیم ہے اور مخلوق محدث اور یہ ناممکن ہے کہ محدث کا قدیم کے ساتھ امتزاج ہو یا اتحاد و حلول۔ یا محدث قدیم کی جگہ ہو یا قدیم محدث کی جگہ۔ اور جب ایک دوسرے سے ملایا جائے گا تو دونوں ایک ہو جائیں گی، کیونکہ جنسیں مختلف ہیں...

اگر یہ کہیں کہ وہ قائم بنفسہٖ نہیں ہے اور اس کا قیام غیر کے ساتھ ہے تو یہ صورت دو حال (حالتوں) سے خالی نہیں۔ یا تو وہ صفتی ہوگا یا عرضی۔ اگر عرضی کہیں تو لامحالہ اسے یا کسی مقام/مکان میں کہیں گے یا لامکان میں۔ اگر اسے محل میں کہیں تو وہ محل بھی اس کی مانند ہوگا اور قدم کا نام ہر ایک سے باطل ہو جائے گا اور اگر لامحل میں کہیں تو یہ محال ہے۔ جبکہ عرض خود ہی قائم بنفسہٖ نہیں تو لامحل میں کس طرح ہوگا پھر اگر کہیں کہ صفتِ قدیم ہے جیسے کہ حلول و تناسخ والے جو

صفت کو حق تعالیٰ کی صفت کہتے ہیں، تو یہ بھی ناممکن ہے کہ
حق تعالیٰ کی قدیم صفت کسی مخلوق کی صفت بن جائے۔ اگر
یہ درست ہو کہ خدا کی حیات، مخلوق کی صفت ہوجائے تو یہ
بھی جائز ہوگا کہ اس کی قدرت مخلوق کی قدرت ہوجائے۔
اس طرح صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوجائے۔ لہٰذا یہ
کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ قدیم صفت کے لیے حادث موصوف
ہو۔ لامحالہ قدیم کو حادث سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ بہرطور اس
بارے میں ملحدوں کا قول باطل ہے۔

ارشاد باری کے مطابق روح مخلوق ہے جو اس کے خلاف
کہے گا وہ کھلا گمراہ ہے جو حادث و قدیم کا فرق بھی نہیں
جانتا۔ ولی کے لیے یہ کسی طور پر جائز ہی نہیں ہے کہ وہ صحت
ولایت کے ساتھ حق تعالیٰ کی صفات سے بے بہرہ ہو۔ اللہ
تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے ہمیں بدعت و ضلالت اور
وسواس شیطانی سے محفوظ کرکے عقل سلیم عطا فرمائی ہے جس
کے ذریعے ہم غور و فکر اور استدلال کرتے ہیں۔ اس نے
ہمیں دولتِ ایمان سے سرفراز فرمایا ہے جس سے ہم اسے
پہچانتے ہیں۔ وہ حمد ہی کیا جو اپنی غایت کو نہ پہنچے کیونکہ
نامتناہی نعمتوں کے مقابلہ میں جو حمد متناہی ہوتی ہے وہ
نامقبول ہوتی ہے۔ اہل ظاہر نے ارباب اصول سے جب
اس قسم کی باتیں سنیں تو گمان کرنے لگے کہ تمام صوفیا کا ایسا
ہی اعتقاد ہوگا۔ اس لیے وہ ان بزرگوں کے بارے
میں اعتراضات کرنے لگے جس کی بنا پر وہ نہ صرف ان کے
جمال سے محجوب ہوگئے بلکہ ولایت حق کے لطائف اور شعلہ

ہائے رموز ربانی کے ظہور سے بھی پوشیدہ رہ گئے۔ اسی لیے اکابر کی راہوں سے برگشتہ ہونا اور انھیں رد کرنا ان کے قبول کرنے کی مانند اور ان کا قبول کرنا ان کے رد کرنے کی مانند ہوتا ہے۔ واللہ اعلم......

ابوبکر واسطی نے روح کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے:

''دس مقامات پر روحیں قائم ہیں۔

(1) مفسدوں کی ارواح تاریکی میں مقید ہیں......اور جانتی ہیں کہ ان کے ساتھ کیا ہوگا؟

(2) نیک و متقی حضرات کی روحیں آسمان کے نیچے اعمالِ صالحہ کے باعث خوش اور طاعت الٰہی میں مسرور ہوکر اس کی طاقت سے چلتی ہیں۔

(3) محسنین کی ارواح نورانی قندیلوں میں عرشِ الٰہی پر آویزاں ہیں جن کی غذا محبت اور پانی شرابِ لطف و قربت ربانی ہے۔

(4) مریدین کے روحوں کا مسکن چوتھے آسمان پر ہے جہاں وہ صدق کی لذت پاتی ہیں اور اپنے اعمال کے سایہ میں فرشتوں کے ساتھ ہیں۔

(5) اہلِ وفا کی روحیں حجابِ صفا اور مقام اصطفا میں خوش ہیں۔

(6) شہدا کے جسموں کی ارواح سبز پرندوں کے قالب میں جنت اور اس کے باغوں میں رہتی ہیں۔ وہ جہاں چاہیں اور جب چاہیں جائیں۔

(7) مشتاقوں کی ارواح ادب کے فرش پر انوار صفات کے

پردوں میں قیام کرتی ہیں۔

(8) عارفوں کی روحیں قدس کے توشک میں صبح و شام کلامِ الٰہی کی سماعت کرتی ہیں، اور دنیا و جنت میں اپنے مساکن کو ملاحظہ کرتی ہیں۔

(9) محبوبوں اور دوستوں کی ارواح جمال الٰہی کے مشاہدہ اور مقامِ کشف میں محو ہیں اس کے سوا انھیں کسی چیز کی خبر نہیں اور نہ کسی سے انھیں بجز اس کے چین و راحت ملتی ہے۔

(10) درویشوں کی روحیں محل فنا میں مقرب ہوکر اور اپنی صفات کو بدل کر احوال میں متغیر ہوتی ہیں۔

ارباب طریقت کا بیان ہے کہ مشائخ و صوفیہ نے ہر ایک کو ان کی الگ الگ صورتوں میں دیکھا ہے اور یہ دیکھنا جائز ہے۔ وہ موجود ہیں اور ان کے اجسام لطیف ہیں ان کو دیکھا جاسکتا ہے اور اللہ تعالیٰ جب چاہے اور جس طرح چاہے اپنے کسی بندے کو دکھا دیتا ہے۔

شیخ علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے ساتھ میری زندگی ہرحال میں ہے اور اسی سے قیام بھی ہے اور ہمیں زندہ رکھنا اس کا فعل ہے۔ ہمارا وجود اور ہماری حیات سب اسی کی پیدا کردہ ہے۔ اس کی ذات و صفات سے نہیں ہیں۔ حلولیوں کا قول سراسر باطل ہے۔ بڑی گمراہی ہے۔ ان کا پہلا باطل قول یہ ہے کہ وہ روح کو قدیم کہتے ہیں اس باب میں اگرچہ ان کی عبارتیں مختلف ہیں لیکن مفہوم یکساں ہیں، اور ان کا ایک گروہ نفس و ہیولیٰ کہتا ہے اور ایک گروہ نور و ظلمت کہتا ہے اور اس طریقت کو باطل ٹھہرانے والے لوگ اسے یا تو فنا

اور بقا کہتے ہیں یا جمع وتفرقہ وغیرہ۔ اس قسم کی بیہودہ باتیں گھڑ لی ہیں اور اپنے اس کفر کی داد چاہتے ہیں۔ صوفیائے کرام ایسے گمراہ گروہوں سے بیزار اور متنفر ہیں، کیونکہ اثباتِ ولایت اور محبت الٰہی کی حقیقت بجز معرفتِ الٰہی کے درست نہیں ہوسکتی اور جب کوئی قدیم کو محدث سے جدا کر کے پہچان نہ سکے اس بارے میں وہ جو کچھ کہے گا وہ جہالت پر مبنی ہوگا۔ عقلمند جاہلوں کی باتوں کی طرف التفات نہیں کرتے۔ میں نے ان دونوں مردود گروہوں کا مقصد اور ان کا بطلان واضح کردیا ہے۔.....

اب میں طریقت وتصوف کے حجابات کا کشف اور معاملات و حقائق کے ابواب کو روشن دلائل کے ساتھ بیان کرتا ہوں تاکہ آسان طریقہ سے مقصود کا علم ہو سکے، اور منکرین کے لیے سامان بصیرت فراہم ہوجائے اور یہ انکار سے باز آجائیں۔ اس طرح مجھے دعا وثواب حاصل ہوجائے۔

- صاحب ''مطالب رشیدی'' نے روح کے بارے میں لکھا ہے کہ، ''روح اعظم کہ جو درحقیقت روح انسانی ہے بحیثیت ربوبیت ذات الٰہی کا مظہر ہے اور اس لیے محققین نے فرمایا ہے ......(یہ ممکن نہیں کہ اس کے گرد پھرنے والا پھر سکے اور چلنے والا اس کے وصل میں چل سکے اس کے گرد احاطہ کرنے والے دریا ہیں اور اس کے جمال کا طالب اسماء کے ساتھ مقید ہے اس کی حقیقت کو سوائے اللہ تعالیٰ اور کوئی نہیں جانتا۔)
جس طرح روح اعظم کے لیے عالم کبیر میں مظاہر و اسماء ہیں جیسے عقل اور قلم اور نور اور نفس کلی اور لوح محفوظ وغیرہ اسی

طرح عالم صغیر انسانی میں بھی اس کے لیے اسماء ہیں جیسے سر اور خفی روح اور قلب کلمہ اور روع دل اور فواد (قلب پورے حصۂ دل کو کہتے ہیں روع اور فواد اس حصے کو کہتے ہیں جو روح انسانی کا مقام ہے) صدر اور عقل اور نفس جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے ...... (کہہ روح میرے خدا کا حکم ہے) ...... (اس میں ہر صاحب دل کے لیے عبرت ہے اور اس کے لیے جو دل سے متوجہ ہوکر کان لگائے اور وہ (قلب و دماغ سے) حاضر ہو، اللہ کا کلمہ ہے، پیغمبر ﷺ نے جو کچھ دیکھا دل نے جھوٹ نہ کہا۔ کیا ہم نے تمھارے لیے تمھارا سینہ نہ کھول دیا، قسم ہے نفس کی اور اسے درست بنانے کی یعنی جس نے اسے درست اور ٹھیک بنایا)

حدیث صحیح میں آیا ہے ......(روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈالی کہ کوئی نفس ہرگز نہ مرے گا یہاں تک کہ اس کا رزق پورا نہ ہوجائے۔ اللہ سے ڈرو اور اچھی چیز طلب کرو۔)

لیکن روح اعظم کو ''سر'' اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے انوار سوائے اہل دل اور راسخون فی العلم باللّٰہ (اللہ کے علم کے سلسلہ میں پختہ کاری) کے کسی اور کو مدرک نہیں ہوتے۔ خفی اس واسطے کو کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت عارفین وغیرہ پر مخفی رہی۔ روح اس واسطے کو کہتے ہیں کہ وہ رب (پرورش کرنے والا) بدن ہے اور حیات حسیہ کا مصدر (ظاہر ہونے کی وجہ) ہے اور قوائے نفسیانیہ پر قابض ہے۔ قلب اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ دو حالتوں میں بدلتا رہتا ہے ایک تو

حق کے تعلق کے ساتھ دوسرے نفس حیوانیہ کے تعلق کے ساتھ جو حق کے تعلق سے انوار کا استفاضہ کرتا ہے اور نفس حیوانیہ کو فیض پہنچاتا ہے۔ کلمہ اس وجہ سے ہے کہ نفس رحمانی میں اس کا ظہور اس طرح پر ہے جیسا کہ کلمہ کا ظہور نفس انسانی میں ہے۔ فواد اس واسطے کو کہتے ہیں کہ بدن سے ملا ہوا ہے انوار اسی پر ہوتے ہیں۔ روح باعتبار قہار کے خوف اور اس کی فریاد کی بدولت کہتے ہیں۔ عقل باعتبار اپنی ذات اور اپنے ایجاد کرنے والے کے تعلق (سمجھنے) کے ہے۔ نفس بااعتبار تدبیر بدن اور اس کے تعلق کے ہے اور اس نفس کو ظہور افعال نباتیہ کی وجہ سے نفس نباتیہ اور افعال حیوانیہ کے ظہور کی وجہ سے نفس حیوانیہ کہتے ہیں۔

اس کے بعد بااعتبار قوت حیوانیہ کے قوت روحانیہ پر غلبہ کے نفس امارہ کہتے ہیں۔ اور لوامہ (ملامت کرنا) ہونے کے اعتبار سے وہ لوامہ کہا جائے گا اس لیے کہ خود اپنے افعال پر ملامت کرتا ہے اور جس وقت نور قلبیہ قوت حیوانیہ پر غالب ہوجائے اور اطمینان حاصل ہوجائے تو وہ نفس مطمئنہ ہوجاتا ہے اور اس کو قلب کہتے ہیں......دہوالجمع بین البحرین(یہی جمع بین البحرین ہے)اس لیے تحقیق اور ثابت ہوا کہ حقیقت ایک ہی ہے کہ جو مختلف اعتبار کی وجہ سے مختلف نام سے مشہور ہوئی ہے۔

اکثر محققین فرماتے ہیں کہ قلب ایک جوہر بسیط روحانی ہے جو روح اور نفس کے درمیان میں واسطہ ہے اور حکما اسی نفس کو نفس ناطقہ کہتے ہیں۔ روح قلب کا باطن ہے اور نفس حیوانی

اس کا مرکب ہے۔ لہٰذا مرتبۂ اول میں روح ہے اور دوسرے مرتبہ میں قلب اور تیسرے مرتبہ میں نفس۔ روح مرتبۂ واحدیت کا ظل (عکس) ہے اور جوہر اور تجرد کے لحاظ سے بدن سے مغائر اور اپنی ہی ذات سے قائم ہے۔ البتہ اپنے قائم رہنے کے لیے بدن کی محتاج ہے اور اس لحاظ سے کہ بدن اس کی صفت ہے اور اس کی قوت اور ظہور کے کمالات کے لیے بدن کی ضرورت ہوتی ہے وہ بدن سے جدا نہیں ہے اور بے حلول و اتحاد سرایت کیے ہوئے ہے۔ جس کو ظہور حق کی کیفیت اشیا میں معلوم ہوئی وہ روح اور بدن کی نسبت سے بھی مطلع ہوجاتا ہے۔

حقیقت روح کے بارے میں حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں ......

(روح ایک جسم لطیف ہے جو جسم کثیف میں قائم ہے۔)

جمہور کی یہ رائے ہے کہ ......(روح سے مراد یہ ہے کہ جس سے بدن زندہ رہے) اور بعض کہتے ہیں...... (روح لطیف اور پاکیزہ ہوا ہے جس سے حیات قائم ہے اور نفس وہ ہوا ہے جس سے حرکات اور شہوات اور لذات قائم ہیں)

ابوبکر قحطیؒ کا قول ہے کہ...... (روح محل کن کے تحت میں داخل نہیں ہے) ان کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ روح امر کن کے تحت میں نہیں داخل ہے بلکہ وہ احیاء اور حی ہے اور احیاء محی کی صفت ہے جیسے کہ تخلیق اور خلق خالق کی صفت ہے لہٰذا قل الروح من امر ربی (کہہ دیجیے کہ روح میرے رب کا امر ہے) کے حکم میں آتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کا امر اس کا کلام ہے اور کلام مخلوق نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ

الروح معنی فی الجسد و مخلوق کالجسد (روح جسم میں مثل معنی ہے اور مخلوق مثل جسم کے ہے۔)
واضح ہو کہ اس طائفہ علیہ کی اصطلاح میں عالم ارواح بے مادہ و مدت مخلوق ہوا ہے اور عالم اجسام مادہ اور مدت کے ساتھ مخلوق ہوا ہے۔ لہٰذا قول قل الروح من امر ربی کے معنی یہ ہیں کہ روح عالم امر سے ہے جس کا وجود امر حق سے بغیر مادہ و مدت کے ہوا ہے۔
رسالہ مرأت الروح میں ہے کہ انسان کے لیے تین قسم کی روح ہوتی ہے اول نباتی جس سے وہ نمو پاتا اور بڑھتا ہے۔ دوسرے حیوانی جس سے وہ حرکت کرتا ہے ان دونوں میں نباتات و حیوانات شریک ہیں۔ تیسری روح نفس ناطقہ ہے اور یہ روح اضافی ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنے ساتھ اضافت دی ہے کہ ارشاد ہے......(میں نے اپنی روح اس میں پھونکی) اسی روح کے لیے ہے کہ اس میں انسان کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ انسان کا مرتبہ اسی سے اعلیٰ ہے اور عجائب و غرائب اسی سے واقع ہوتے ہیں۔ روح حیوانی اور روح نباتی جسم ہی سے پیدا ہوئے ہیں اور جان نکلنے کے بعد ان کا وجود نہیں رہتا۔ تیسری روح اضافی کہ جو بدن عنصری کے فاسد ہونے تک تدبیر بدن اور اس میں تصرف کرتی رہتی ہے بدن فاسد ہوجانے کے بعد خود ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جسم سے اس کا تعلق دخول اور خروج اور اتصال اور انفصال کی نسبت سے نہیں ہے بلکہ جس طرح پر کہ حق تعالیٰ کی محبت اشیا کے ساتھ ہے ویسی ہی یہ بھی ہے۔ اسی وجہ سے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ' (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا)

حضرت شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ اہل تحقیق روح کی کیفیت کے بیان میں دو فرقوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک کی یہ رائے ہے کہ روح اصل میں ایک ہی ہے جس کو روح کلی کہتے ہیں۔ یہ روح ذات واجب سے بطریق ابداع (نئی چیز پیدا کرنا) صادر (نکلنے والا ایک جگہ سے) اول ہے اور اختلافات اور اعتبارات کی وجہ سے اسی کے مختلف نام ہیں۔ کبھی اسی کو حقیقت محمدیؐ کہتے ہیں اور کبھی عقل کل اور قلم وغیرہ۔ اسی سے ارواح کا صدور اس طرح پر ہوا کہ جب جسم انسانی ٹھیک ہوگیا تو اس کا پورا عکس ظاہر ہوا۔ جس طرح صیقل شدہ (جلا کیا ہوا) جسم آفتاب کے سامنے ہونے سے روشن ہوجاتا ہے اور موت کے وقت اپنی اصل کی طرف راجع ہوتا ہے کہ جو روح کل ہے۔ یہ ارواح جزئی بدنوں کے انتقال کے بعد اپنی اصل کی طرف راجع ہوجاتی ہیں اور ذرا بھی فرق باقی نہیں رہتا۔ جس طرح پر کہ نہر کا پانی باعتبار متعدد ظروف کے اور آفتاب کی شعاع اماکن (جگہوں) کے اعتبار سے ہے یہ تجزی (تقسیم اور ٹکڑے ٹکڑے ہونا) اور تبعیض (ٹکڑے ٹکڑے ہونا) اعتباری ہے ورنہ روح کل جوہر بسیط ہے۔ تجزی اور تبعیض کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

دوسرے گروہ کا قول ہے کہ روح کو بدن کے ساتھ اجسام عنصری میں منحصر نہیں پایا جاتا ہے بلکہ اس روح کے لیے دو

بدن ہوتے ہیں ایک عنصری دوسرے مثالی۔ جسم عنصری فانی ہوجاتا ہے لیکن جسم مثالی فاسد نہیں ہوتا۔ جب تک کہ روح اس انشاء (زندگی) میں ہے اس وقت تک اس جسم عنصری سے تعلق رکھتی ہے اور اس بدن کے فاسد ہونے کے بعد جسم مثالی سے متعلق ہوجاتی ہے۔ الاماشاء اللہ (مگر جو اللہ چاہتا ہے)۔ یہ بات ذوق کے ذریعہ سے سب ہی کو معلوم ہے کیونکہ جب خواب میں بدن عنصری معطل ہوجاتا ہے تو اس وقت دوسرے بدن کے ذریعہ سے بھی روح دونوں بدنوں کی تدبیر کرتی ہے۔ اگر بدن عنصری کی تدبیر چھوڑ دے تو وہ بدن فاسد ہوجائے گا۔ اور اسی کو موت فاسد کہتے ہیں۔

اولیائے کاملین اور حکما کے نزدیک دو حالتیں ہیں جن کو انشراح (دل کا کھلنا) اور انخلاع (اکھڑنا یا علاحدہ ہونا کسی چیز سے) کہتے ہیں ان کے نزدیک انسان کی روح دس روز بلکہ زیادہ زمانہ تک تدبیر بدن ترک کے عالم مثالی میں سیر کرتی ہے اور اسی کو موت اختیاری کہتے ہیں۔ یہ ریاضت کی بدولت حاصل ہوتی ہے۔ اس گروہ کے لیے موت آسان ہوجاتی ہے، اور موتوا قبل ان تموتوا (اپنی موت سے پہلے مرجاؤ) کے معنی یہی ہیں۔ ناقصوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ مثل حیوانات کے آدمی میں بھی روح حیوانی ہے جو ترکیب کے فاسد ہونے کے بعد خود بھی فاسد ہوجاتی ہے۔ یہ علم کی کمی کی وجہ سے اپنے آپ کو جسم عنصری میں منحصر سمجھتے ہیں۔ ...... (وہ لوگ چوپایوں جیسے ہیں بلکہ ان سے زیادہ بے خبر) وہ لوگ سعادت مند ہیں جنھوں نے اپنے کو پہچان

لیا اور یہ جانتے ہیں کہ بدن کی خرابی روح کے کمالات کے
ظہور کا سبب بن جاتی ہے۔لہٰذا ریاضت میں کوشش کرتے
ہیں۔ بخلاف اس کے جاہل اپنی قاصر ہمتوں کو بدن فانی کی
پرورش میں لگائے رکھتے ہیں۔ افسوس!
روح کے بدن کے ساتھ ترکیب پانے سے پہلے روح کو بعض
امور حاصل نہ تھے مثلاً نفس اور قلب اور سر اور روح اور خفی
اور لطیفۂ اخفی۔ ان میں سے ہر ایک کے آثار علاحدہ ہیں۔
اکابر اولیا نے سلوک طریقت کے لیے اطوار سبعہ کی سیر مقرر
کی ہے۔ یعنی پہلے بدن کی طہارت کہ ظاہر شریعت میں اس
کا حکم ہے۔ اس کے بعد نفس کا تزکیہ اس کی خواہشات کی
مخالفت کے ذریعہ سے۔ اس کے بعد تصفیہ دل اخلاق ذمیمہ
مثل حسد اور کینہ اور حرص مال و جاہ وغیرہ سے۔ اس کے بعد
سر کا تخلیہ غیر حق کی یاد سے، اس کے بعد روح کا تجلیہ یعنی
حق کا مشاہدہ اس کے معیت کے سر سے لطیفہ خفیہ میں
آگاہی۔ اس سے......(جس طرف دیکھو اسی طرف اللہ
ہے) کے معنی منکشف ہوجاتے ہیں اور سالک منتہی ہوجاتا
ہے۔ اور اس لطیفہ کو ذات کے ساتھ وہ نسبت ہے جو شعاع
کو آفتاب کے ساتھ سیر الی اللّٰہ یہاں تک ہے اور سیر
فی اللّٰہ کی انتہا نہیں۔"

روح و نفس و قلب کی حقیقت

صاحب "مطالب رشیدی" کے لفظوں میں: "یہ تینوں چیزیں
بذات ایک ہیں البتہ اعتبارات کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ یعنی
ایک ہی چیز ہے جسے مبدأ حیات (زندگی کی اصل یا جڑ)

ہونے کے لحاظ سے روح کہتے ہیں اور تدبیر بدن (بدن کی پرورش و حفاظت) کے اعتبار سے نفس کہتے ہیں اور عالم سفلی (برائیوں) سے پرہیز کرکے اور عالم علوی (نیکیوں) کی طرف متوجہ ہونے یا اس کے برعکس ہونے کی وجہ سے قلب کہتے ہیں۔......

کتاب المجالس میں ہے کہ ایک شخص نے حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ سے عرض کیا کہ نفس کیا چیز ہے۔ فرمایا کہ اہل طریقت کہتے ہیں کہ نفس ایک لطیفہ ہے جو قالب میں رکھا گیا ہے اور وہی جگہ تمام برے اخلاق اور بربادی کے سامان کی ہے اور آدمی کا اس سے بڑھ کر کوئی دشمن نہیں ہے کیونکہ آدمی کی ہر طرح کی بربادی اسی دشمن کی وجہ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ہے اعدیٰ عدوك نفسك التی بین جنبیك (تیرا سخت ترین دشمن تیرا نفس ہے جو تیرے دونوں پہلوؤں کے درمیان ہے) کافر کو تلوار سے دور کرسکتے ہیں، شیطان کو لاحول سے دور کرسکتے ہیں، لیکن نفس کافر وہ دشمن اور وہ درندہ ہے کہ اس کا دور کرنا کسی کے امکان میں نہیں اور نہ اس کے شر سے کوئی محفوظ رہ سکتا ہے۔ نفس کی یہ سرشت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مخالفت کرے۔

اس کے بعد فرمایا کہ لوگوں کو اس میں اختلاف ہے کہ نفس کیا چیز ہے۔ ہر ایک کے اس بارہ میں مختلف اقوال ہیں:۔

صوفیائے محققین کے دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ نفس جسم میں بعینہ اسی طرح امانت رکھا گیا ہے جس طرح روح، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بدن کی ایک خاص صفت ہے جیسے کہ روح۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ حیات ہے۔ مگر سب اس پر متفق ہیں
کہ برے اخلاق اور ناپسندیدہ افعال کا سبب نفس ہی ہے جو
دوطرح پر ہے۔ اول " معاصی " (گناہ) دوم " اخلاق بد "
جیسے کہ کبر و حسد و غصہ و کینہ اور اسی طرح کی باتیں۔ ان
عادتوں کو بذریعہ ریاضت اپنے سے دفع کرسکتے ہیں جس
طرح کہ توبہ کے ذریعہ گناہوں کا دفعیہ ہوتا ہے۔ گناہ
اوصاف ظاہری میں سے اور اخلاق و عادات و اوصاف باطنی
میں سے ہیں۔

کسی نے عرض کیا کہ کیا کسی نے نفس کو دیکھا بھی ہے۔ فرمایا
کہ شیخ بوعلی سیناؒ سے منقول ہے کہ میں نے نفس کو اپنی صورت
پر دیکھا اور اس کے بال پکڑ کر ایک درخت میں باندھ دیا۔
جب اس کے ہلاک کرنے کا قصد کیا تو اس نے کہا کہ اے
ابوعلی اپنے کو مت ستاؤ کیونکہ میں خدا کا لشکر ہوں تم مجھ کو
برباد نہیں کرسکتے ہو۔

خواجہ علی محمد نوریؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ایک
روز میں نے نفس کو لومڑی کے بچہ کی صورت میں دیکھا
جو میرے گلے سے نکلا۔ میں نے سمجھ لیا کہ یہ نفس ہے۔ میں
نے اس کو پیر کے نیچے دبا کر لاتیں مارنا شروع کیں۔ وہ
بڑھنے اور قوی ہونے لگا۔ میں نے کہا کہ ہر چیز زخم اور رنج
پہنچانے سے ہلاک ہوجاتی ہے اور تو اور زیادہ ہوتا جارہا ہے
اس نے کہا کہ میری پیدائش الٹی ہے اس لیے جس سے
دوسروں کو رنج پہنچتا ہے اس سے مجھ کو راحت پہنچتی ہے۔

شیخ ابوالقاسم گرگانی قدس سرہٗ نے فرمایا کہ میں نے نفس کو

چوہے کی صورت میں دیکھا۔ میں نے پوچھا تو کون ہے اس
نے کہا کہ میں غافلوں کے لیے ہلاکت ہوں اور دوستوں کے
لیے نجات۔ اگر میں ان کے ساتھ نہ رہوں اگرچہ میرا وجود
آفت ہے تو وہ اپنی پاکی کے خیال سے مغرور ہوجائیں اور
اپنے افعال پر عجب (خود بینی) کرنے لگیں۔ غرض یہ سب
حکایتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نفس عین یعنی ذات ہے نہ
کہ صفت۔ اس کو اسی کے اوصاف سے دیکھنا چاہیے۔ اس کی
پہچان ریاضت سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اسی دشوار میدان کو
بغیر فضل وعنایت حق تعالیٰ اور سایۂ دولت پیر مشفق کے کوئی
طے نہیں کرسکتا۔ اس کے بعد یہ شعر پڑھا ۔

سرکش از خدمتِ روشن دلاں
دست مدار از کرِ مقبلاں

(روشن دلوں اور بارگاہِ الٰہی کے مقبول بندوں کی خدمت سے
کبھی انکار نہ کرو)

مولانا رومؒ فرماتے ہیں ۔

نفس تو ہم احول و ہم اعور ست

احول یعنی ایک کو دو دیکھنے والا اور اعور یعنی یک چشم والا
(کانا) یہاں مراد چشم ظاہر ہے نہ کہ چشم باطن کہ جس کو
بصیرت کہتے ہیں۔ غرضکہ تمام شر اور فساد کا مادہ نفس ہی ہے
اور بس۔"

روحِ اعظم روح کلی کو کہتے ہیں جو مظہر ذات الٰہی ہے من حیث الربوبیۃ
اور اس کی کنہ سوائے حق کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اہل اللہ کی
اصطلاح میں یہی مظاہر "سر" اور خفا، روح اور قلب، کلمہ اور

روح، فؤاد اور صدر، عقل اور نفس ہیں۔

روح عالم آدم علیہ السلام سے عبارت ہے کیونکہ آدم علیہ السلام خلیفہ حق ہیں۔

روح الالقا بندوں کے قلوب پر امر الٰہی القا کرنے والے فرشتے کو کہتے ہیں۔ مراد جبرئیل علیہ السلام ہیں۔

روز تتابع انوار کو کہتے ہیں۔ صاحب "گلشن راز" لکھتے ہیں کہ دن کو دن اس وجہ سے کہتے ہیں کہ صاحب جمعیت و نوریت ہے۔ اس کو وحدت اور وجہ حق کہتے ہیں اور شب کو شب اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ظلمت اور تفرقہ ہے یہ مناقض ہے روز کے اور اسے شب کثرت بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں وجہ حق حجابات تعین لے لیتا ہے اور یہی تاریکی ہے۔

روزہ حالت تجرید کو کہتے ہیں اور اس سے رفع خطرات مراد لیتے ہیں۔ یہ تین قسم پر ہے روزۂ عام، روزۂ خاص، روزۂ خاص الخاص۔ روزۂ عام عبارت ہے امساک طعام (کھانا پینا ترک کردینا) صبح سے شام تک۔ یہ شریعت ہے۔ روزۂ خاص عبارت ہے نگاہ رکھنا اپنی زبان کو گویائی اور سمع کو شنوائی اور چشم کو بینائی ماسوائے اللہ سے اور روزۂ خاص الخاص یہ ہے کہ سالک اپنے دل میں ماسوائے اللہ اور آسائش کو جگہ نہ دے اور بغیر یادِ حق کے وقت ضائع نہ کرے یہی صومِ حقیقی ہے۔

روز و شب شب و روز کا مرادف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے اشارہ ہے کفر اور دین کی طرف اور اس سے مراد غیب و

روسیاہی سواد الوجہ فی الدارین کی طرف اشارہ ہے اور یہی ظلمت ذاتی اور اعلیٰ مقام ہے۔

روئے تنویرات تجلیات کو کہتے ہیں اور بعض کشفِ انوار ایمان اور فتح ابوابِ عرفان اور رفعِ حجاب جمال حقیقت اور اعیان کو کہتے ہیں۔ بندگی شیخ جمال لکھتے ہیں کہ روئے وجہ حق کو کہتے ہیں اور بعض لکھتے ہیں کہ روئے مرات تجلیات کو کہتے ہیں کہ جس سے معانی نوری اور صوری ظاہر ہوتے ہیں اور تجلی اس پر ختم ہوتی ہے اور اسی کو لقا مع اللہ بھی کہتے ہیں۔

رویت حق حق کو خلق میں دیکھنا مراد ہے۔

ر۔ ہ

رہبت دو طرح پر ہے ظاہری اور باطنی۔ ظاہری یعنی وعید سے ڈرنا اور باطنی یعنی سلبِ کیفیت سے ڈرنا۔

ر۔ ی

ریا اعمال و عبادت ظاہر اور باطن میں خلق پر نظر رکھنا اور حق سے محجوب ہونا۔

ریاضت موافق شرع شریف کے عبادت اور صفائی قلب کے حاصل کرنے کو ریاضت کہتے ہیں۔

ریحان اس نور کو کہتے ہیں جو بعد تصفیہ اور ریاضت کے حاصل ہو۔

ز۔ ا

زاجر وعظ اور نصیحت جو حق کی جانب سے قلب مومن میں ہو اور یہ ایک نور ہے جو داعی ہے عبد کو حق کی طرف۔ اس کو حق نے

اپنی عنایت سے عبد مومن کے قلب میں ودیعت رکھا ہے۔

زاہد اس شخص کو کہتے ہیں جو عبادت اور تقویٰ اختیار کرے اور ہمیشہ اس پر عامل رہے، ماسوی اور متعلقات سے دل کو اُٹھا دے اور دوئی اور غیریت کو نہ آنے دے۔ پیان سے مرتبۂ تقید مراد ہے اور پیانہ سے آزادی۔

زاہد خشک جاہل اور ریاکار کو کہتے ہیں جو ظاہر احکامِ شریعہ کی بجا آوری محض اپنی شہرت و تفاخر کے لیے کرتا ہے اور اپنے سوا ہر شخص کو حقیر سمجھتا ہے۔ قلب اس کا سخت ہوتا ہے اور زبان اس کی غیبت اور ذمِ خلائق پر دراز ہوتی ہے۔

ز۔ ب

زبان اسرارِ الٰہی کو کہتے ہیں۔

زبان شیریں اس امر کو کہتے ہیں کہ تقدیر کے موافق ہو۔

ز۔ ج

زجاجہ عبد مومن کے قلب، مصباح روح اور شجرۂ نفس قدسی کو کہتے ہیں۔ شکوۂ جسم بھی مراد ہے۔ زیتونہ سے مراد وہ نفس ہے جو استعمال نور قدسی سے قوت فکریہ کے ساتھ مستعد ہے۔ زیت عبارت ہے نفس کے نور اصلی سے۔

ز۔ خ

زخم دل و زخم جگر دوامِ دردِ عشق مراد ہے۔

ز۔ ر

زر — ریاضت اور مجاہدہ کو کہتے ہیں۔

زردی — سالک کی صفت عشق کو کہتے ہیں جو سلوک میں عارض ہوتی ہے۔

ز۔ ک

زکوٰۃ — ترک اور ایثار اور تصفیۂ باطن کو کہتے ہیں۔ یہ بھی تین طرح پر ہے۔ زکوٰۃِ عام، زکوٰۃِ خاص، زکوٰۃِ خاص الخاص۔ زکوٰۃِ عام یہ ہے کہ اپنے مال سے بعد سال گزرنے کے چالیسواں حصہ مستحق زکوٰۃ یعنی مسکین کو دے جو شریعت نے مقرر کردیا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے۔ زکوٰۃِ خاص یہ ہے کہ حقوقِ مقررۂ شریعت ادا کرے اور زکوٰۃ خاص الخاص یہ ہے کہ سالک اپنے کو خدا کی راہ میں ڈال دے اور اپنی خودی گم کرے۔ یہی زکوٰۃ حقیقی ہے۔

زکوٰۃ حسن — اس سے مجازاً بوسہ اور حقیقتاً مرشد کا فیض روحانی اور جاذبۂ حقیقی مراد ہے۔

ز۔ ل

زلف — جذبۂ عشق الٰہی کو اور موجودات اور تعینات کو بھی کہتے ہیں

بعض لوگ کہتے ہیں کہ زلف سے اشارہ ہے تجلی جلالی کی طرف مراتبِ تنزلات اور ظہورات میں۔ بندگی شیخ جمال لکھتے ہیں کہ زلفِ جذبۂ الٰہی اور ظلمتِ کافری کو کہتے ہیں اور بعض غیب ہویت کو بھی کہتے ہیں کہ جہاں پر کسی کا گزر ہی نہیں اور مشکلاتِ حقائقِ طریقت کو بھی کہتے ہیں اور بعض لوگ زلف کو کسوت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں کہ زلف حاجب روئے وحدت ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک جو کچھ موجود ہے وہ زلف جناب باری ہے اور بعض سلسلۂ امکان کو زلف کہتے ہیں جس کا اول مرتبہ عقلِ کل ہے اور آخری مرتبہ انسان ہے۔

ز۔م

زمان جو ہر وقت بدلتا رہے۔

زمانہ حکما کی اصطلاح میں حرکت فلکی کو کہتے ہیں اور صوفیہ کی اصطلاح میں عالم کو۔

زمستان مقام کشف کو کہتے ہیں۔

ز۔ن

زنار یک رنگ کو کہتے ہیں کہ عام وحدت اور حقیقت محمدی میں یک جہت اور یک رنگ اور صاحب یقین ہو کر کثرت کو اٹھا دے اور اس سے اشارہ زلفِ معشوق کی طرف بھی ہے اور عقد خدمت اور بند اطاعت کی طرف بھی۔ اس کی دو قسمیں ہیں زنار محمود، زنار مذموم، زنار محمود عبادت اور عبودیت کے

ساتھ متعلق ہے اور زنار مذموم دنیا اور نفس کے ساتھ۔

زنار بستن — یعنی خدمت کے لیے مستعد ہونا۔ یہ عبودیت کے مشابہ ہے۔

زنخ — عبارت ہے محل لطف اور محبت سے۔

زنخدان — لطف اور عنایت سے عبارت ہے کہ جس میں تھوڑے سے قہر کا بھی اظہار ہو۔

ز۔ ہ

زہد — ترک دنیا اور اعراضِ لذاتِ فانیہ سے عبارت ہے اور بعض کے نزدیک ترکِ راحتِ دنیا ہے۔

س۔ ا

سابقہ — عنایتِ ازلی کو کہتے ہیں۔

ساربان — قضا، قدر، رہنما، سالک اور مرشد کو کہتے ہیں۔

ساز — اس سے مراد یافتِ ذات اور بقا بحق ہے۔

ساعد — صفت قدرت اور قوت کو کہتے ہیں۔

ساغر — لغت میں شراب کے پیالے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں اس سالک کو کہتے ہیں جو انوار غیبی مشاہدہ کرے اور مقامات کو ادراک کرے اور بعض ساغر سے گردشِ چشم مرشدی مراد لیتے ہیں جو سالک کو حقیقی مستی بخشتی ہے۔

ساقی — فیض معنوی پہنچانے والے اور ترغیب دینے والے کو کہتے ہیں جو اپنے کشف سے حقائق اور معارف بیان کرتے ہیں۔

ساقی شب — پیر و مرشد کو کہتے ہیں۔

ساکن داشتن زلف تعینات کے بحال رکھنے کو کہتے ہیں۔

سالک جس کا قلب حق کی طرف متوجہ ہو اور اس کی طرف سیر کرے اس کو سالک کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سالکِ ہالک اور دوسرا سالکِ واصل۔ سالکِ ہالک اس کو کہتے ہیں جو ابتدا ہی سے مجاز میں مقید ہوجائے اور حقیقت سے بالکل بے خبر اور اپنا مقصود اور مطلوب اس مجاز ہی کو جانے اور سالک واصل اس کو کہتے ہیں کہ جو آغازِ سلوک سے محکومِ حقیقت ہو اور تقید سے نکل کر مرتبۂ اطلاق پر فائز ہو اور عدم سے شہود میں آئے اور توحیدِ مطلق میں بالکل گم ہو، نام نشان کچھ باقی نہ رہے۔

س۔ ب

سبزی کمال لطف کو کہتے ہیں۔

س۔ پ

سپتھ رشی پنڈت ہزاری پرشاد دویدی نے اپنی ہندی کتاب "کبیر" میں لکھا ہے کہ مہابھارت کی جنگ جیت لینے کے بعد یدھشٹر (پانچ پانڈوؤں میں سب سے بڑے) نے ایک بہت بڑے یگیہ کا اہتمام کیا تا کہ وہ بھائیوں اور عزیزوں کا خون کرنے کے عتاب سے نجات پائے۔ سری کرشن نے اس یگیہ میں ایک گھنٹا باندھ دیا اور کہا کہ جب گھنٹا سات بار بجے تو سمجھنا چاہیے کہ گناہ سے نجات مل گئی، ہزاروں سادھو اور برہمن بھوجن کر چکے مگر گھنٹا نہیں بجا۔ شری کرشن نے ہدایت کی کہ بھیم "سدرشن" نامی بھنگی کو بلانے جائیں۔ سدرشن نے مق

کبیر پنتھیوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے کبیر سے دکشا لی تھی۔ وہ ذات کے بھنگی تھے۔ بھیم کاشی کے سدرشن بھنگی کو بلانے گئے مگر ان کے غرور کی وجہ سے سدرشن نے ان کے ساتھ آنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد یدھشٹر خود جا کر سدرشن کو ساتھ لائے اور بھوجن کرایا۔ سدرشن کے بھوجن کرنے پر گھنٹا بج اٹھا۔ اس کے بعد سب لوگ کرشن جی کے کہنے پر پریاگ (موجودہ الہ آباد) گئے اور وہاں سنگم کے پانی میں سب نے اپنا اپنا عکس دیکھا۔ صرف سدرشن بھنگی کا عکس انسان کا تھا باقی سب کے عکس کتے اور دوسرے جانوروں جیسے تھے۔ درس یہ دیا گیا ہے کہ سچا سنت ہونا کسی خاص یا اعلیٰ ذات برادری یا طبقے سے متعلق ہونے پر منحصر نہیں ہے۔

سپند کالے دانے کو کہتے ہیں اس سے تجلیِ ذات مراد ہے جس کا رنگ تاریک ہے جس کو ماہیۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔

سپیدی یک رنگی کو کہتے ہیں۔

س۔ ت

ستر حجاب کو کہتے ہیں کہ جس کے رفع سے سالک واصل ہوتا ہے۔

ست لوک عالم لاہوت مراد ہے یعنی جو کچھ کائنات یعنی برہمانڈ میں ہے وہی پنڈ (جسم) میں ہے آدمی خود ہی اپنے گھٹ (وجود) کے اندر یہ سب کچھ دیکھ سکتا ہے۔

س۔ ج

سجادہ اس کی اصل سہ جادہ ہے۔ مراد شریعت و طریقت و حقیقت

میں کمال حاصل کرنا ہے۔

سجود القلب — سالک کا مشاہدہ حق میں فانی ہونا مراد ہے وہ بھی اس طرح کہ ہوش و حواس باقی نہ رہے۔

س۔ح

سحق — حقیقت کی تجلی عظمت میں عبد کا درمیان سے اُٹھ جانا مراد ہے جیسا کہ حضرت جنید کا ارشاد ہے حادث جب قدیم سے قریب ہوتا ہے تو اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

س۔خ

سخن — اس سے اشارہ ہے عالم غیب کی طرف اور کلامِ الٰہی کو بھی کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں بالعبارت اور بالاشارات۔ اول مشتمل ہے الفاظ اور معانی اور مطالب اور حقائق پر اور قسم دوم کلام بالاشارات ہے اور وہ مشتمل ہے صُوَر اور ارواح اور اعیان اور شیون پر۔

سخن چوں گوہر — اشارتِ مدرکہ کو کہتے ہیں۔

سخنِ خوب — اشارۂ واضح کو کہتے ہیں جو مادہ اور غیر مادہ میں ہو۔

سخنِ شیریں — اشارت الٰہی کو کہتے ہیں جو انبیا علیہم السلام کو وحی اور اولیا کو الہام کے ساتھ ہوتا ہے۔

س۔د

سدرۃ المنتہیٰ — عقل کلی کو کہتے ہیں جہاں پر سب کی سیر اور اعمال اور علوم عقلی منتہی ہوتے ہیں۔ یہی مراتبِ اسمائے خلقیہ کی انتہا ہے۔

س۔ ر

سِر	اس لطیفہ کو کہتے ہیں کہ جو قلب میں امانت رکھا گیا ہے جیسے روح بدن میں اور یہی محل مشاہدہ ہے اور یہی ایک شے ہے جو خاص کی گئی ہے حق سے وقت توجہ ایجادی کے جیسے امواج متعین ہوتے ہیں دریا سے وقت موج کے اور وہ عین ثابتہ ہے۔
سِر ائر	سالک کا بوقتِ وصول حق میں محو ہونا مراد ہے۔
سِر ائر الآثار	اسمائے الٰہیہ کو کہتے ہیں جو اکوان خارجیہ کے باطن ہیں۔
سِر اوقات	اس سے معانی اور اسرار مراد ہیں۔
سرخوش	اس سے مراد مستی ہے جو جوش کے ساتھ ہو اور اس کا اِفاضہ دوسروں پر بھی ہو سکے۔ (افاضہ سے مراد فیض دینا یا فیضیاب کرنا ہے۔
سرخی	قوت سلوک کو کہتے ہیں اور بعض جوش عشق کو عاشق میں اور بعض شوخی جمال کو معشوق میں تعبیر کرتے ہیں اور روحانیت کو بھی مراد لیتے ہیں۔
سرزلف	عبارت ہے تعین ناموتی انسان کامل سے۔
سر التجلیات	دل کا ہر شے کو ہر شے میں مشاہدہ کرنا مراد ہے۔
سر الحال	اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے سبب سے اسی حال میں مراد حق تعالٰی کی پہچانی جائے یعنی جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے اور منشا اس حال کا کیا ہے؟
سر الحقیقہ	اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو ظاہر نہ ہو، مخفی رہے اور ہر شے میں ہو اور یہی حقیقت باری تعالٰی کی ہے۔

سردی نفس فارغ اور برد نفس کو کہتے ہیں اس سے مراد راحت طلبی ہے۔

سر الربوبیہ عبارت ہے موقوف رہنے سے ربوبیہ کے مربوب پر اس لیے کہ ربوبیت ایک نسبت ہے پس اس کے واسطے دو منتسب کا ہونا ضروری ہے اور ان دو میں سے ایک منتسب مربوب ہے، اور وہ اعیان ثابتہ ہیں کہ معدوم ہیں اور جو چیز کہ موقوف رہتی ہے معدوم کے اوپر وہ معدوم ہے پس ربوبیت بھی معدوم ہے مربوب کے معدوم ہونے کے سبب۔ حضرت سہل تستری کا قول ہے کہ ربوبیت کے واسطے ایک ستر ہے اگر وہ ظاہر ہوتا ہے تو اس چیز کے بطلان کے سبب جس پر ربوبیت موقوف ہے ربوبیت باطل ہوجاتی ہے۔ (آسان لفظوں میں اس سے مراد ذاتِ باری ہے کیونکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے انسان میرا راز ہے اور میں اس کا راز ہوں۔)

سر سر الربوبیت اس سے مراد ہے ظاہر ہونا اعیان ثابتہ کا رب کے ساتھ پس اعیان ثابتہ باعتبار اپنے رب کی مظہریت کے کہ جو قائم بذات ہے اور تعینات کے ساتھ ظاہر ہے، وجود رب کے ساتھ قائم اور موجود ہیں پس اعیان ثابتہ مربوب ہیں اور حق تعالیٰ رب ہے یعنی اگرچہ اعیان ثابت معدوم ہیں بنفسہ لیکن بوجہ قائم بحق ہونے کے موجود ہیں لہٰذا نسبت ربوبیت بھی قائم ہے۔

سر التر علم تفصیلِ حقائق اور اعمال اور احدیت الجمع کو کہتے ہیں۔

سر العلم اس سے مراد سرِ علم باری تعالیٰ کا ہے جو حقیقت باری تعالیٰ کی ہے کیونکہ حقیقتاً علم عینِ حق ہے اور غیر بہ حسب اعتبار۔

سرالقدر — اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کو حق نے ہر ہر عین ثابتہ سے ازل میں جانا یعنی حق تعالیٰ نے ہر عین ثابتہ کو مع ان حالات کے جو اس عین ثابت کے وجود خارجی سے ظاہر ہوں گے، جانا۔ لہٰذا وہ کسی چیز کا حکم ایسا نہیں کرتا جو اس عین ثابت کے حالات سے ظاہر نہ ہو۔

سرکشی — مخالفتِ ارادہ کو کہتے ہیں اور بعض اس سے تجرید اور تفرید مراد لیتے ہیں۔

سرو — اس سے مراد عالم کون ہے اور سرو خرامان سے مراد نورِ محمدی ہے جس نے باغ عالم کی سیر اپنے مشاہدۂ قدِ بالا کے لیے اختیار فرمائی۔

سرور — اس سے مراد ہے ذات کا لذت پانا ذات میں بوجہِ اندراج صفات کے۔

سرورِ نفس — فراغت اور فرحتِ دل کو کہتے ہیں۔

سریان — ساری ہونے کو کہتے ہیں، یہ دو طرح پر ہے۔ ایک حلول سریانی جیسے کہ ایک موجود دوسرے موجود میں حلول کرے مثلاً سوادِ جسم، سوادِ عرض میں حلول کرے اور دوسری قسم ہے سریان ظہورِ مطلق صور مقیدات کے ساتھ مثلاً انسانِ مطلق کا سریان زید اور عمرو اور بکر اور خالد میں اور سریان کرہ کے خطوط اور نقطہ میں اس کو حلول نہ کہیں گے بلکہ سریان کہیں گے۔

س۔ع

سعادت — طلبِ ازلی کو کہتے ہیں یعنی جس میں ابتدا ہی سے حق کی طلب رکھی گئی ہو۔

سعۃ القلب کہتے ہیں انسان کامل کی حقیقت برزخیہ کے ساتھ متحقق ہونے کو جو وجوب اور امکان دونوں کا جامع ہے۔

س۔ف

سفر توبہ کرنے اور حق سے رجوع کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ چار طرح پر ہوتا ہے۔ سفر اول کو سیر الی اللہ کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ عبد منازلِ نفس سے افقِ مبین تک حق کی طرف سیر کرے جو نہایتِ مقامِ قلب ہے اور یہ مبدءِ تجلیاتِ اسمائیہ ہے۔ سفر دوم سیر فی اللہ ہے جس میں سالک صفات حق کے ساتھ متصف اور اسمائے حق کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اس سفر کی انتہا افقِ اعلیٰ تک ہے اور یہی نہایت حضرتِ واحدیت کی ہے اور اسی کو مقام روح کہتے ہیں۔ سفر سوم سیر باللہ کہ جس میں سالک عین جمع اور حضرتِ احدیت تک جو مقام قاب قوسین ہے، ترقی و سیر کرتا ہے اور ولایت کا مقام بھی یہی ہے۔ اس مقام تک اِثنینیت (یعنی دوئی) باقی رہتی ہے اور جب اِثنینیت مرتفع ہوجاتی ہے تو یہی مقام او ادنیٰ اور نہایتِ ولایت کا ہے۔ سفر چہارم سیر من الحق الی الخلق ہے۔ یہ تکمیل کے واسطے ہے اور یہی مقام بقا بعدِ فنا اور فرق بعدِ جمع ہے۔
امام قشیریؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کا قول ہے کہ طالب طریقت کا سفر اسی وقت ختم ہوتا ہے جب وہ اپنی ذات کو پالے اور جب اس نے اپنی ذات کو پالیا تو وہ اپنے مقام پر پہنچ گیا۔ (رسالہ قشیریہ)

سفر در وطن کہتے ہیں کہ سالک طبیعتِ بشری سے سفر کرے یعنی صفاتِ

بشری سے صفاتِ ملکی پر فائز ہو اور صفاتِ ذمیمہ سے صفاتِ حمیدہ کی طرف انتقال کرے۔
صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق ''سفر در وطن'' یہ ہے کہ سالک طبیعت بشری کے اندر سفر کرے یعنی صفات بشری سے صفات ملکی میں اور صفات ذمیمہ سے صفات حمیدہ میں منتقل ہو جائے۔

س۔ک

سُکر حیرت اور دہشت اور ولہ اور ہیمان کو کہتے ہیں جو مشاہدہ جمالِ محبوب میں ہوتا ہے۔

سکینہ طمانیتِ قلبی کو کہتے ہیں جو سالک کے دل پر غیب کے نزول اسرار کے سبب ہوتا ہے اور یہ ایک نور ہے جس سے سالک کا دل سکون پکڑتا اور مطمئن ہوتا ہے۔

س۔ق

سقوط للاعتبارات احدیت الذات کو کہتے ہیں جس میں تمامی اعتبارات ساقط ہیں۔

س۔ل

سلاب کلِ احوال ظاہری اور باطنی سے سالک کا اختیار سلب ہو جانا مراد ہے۔

سلام درودِ محمدی کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں راضی برضائے الٰہی ہونے کو کہتے ہیں۔

سلامتی — تجرید کونین اور تفریقِ دارین کو کہتے ہیں۔

سلسلہ — اعتصامِ خلائق کو کہتے ہیں یعنی اس سے فیض بالواسطہ مراد ہے۔

سلطان — عمل کا قائم ہونا جس کا قیام اعمال پر ہمیشہ ہو۔ سلطان کے لغوی معنی نشانی کے ہیں اور بادشاہی اور بادشاہ کو بھی یہی کہتے ہیں اور اصطلاح میں مبتدی کے لیے استقامت بالعمل ہے اور متوسط کے لیے حضرتِ جبروت کا مشاہدہ اور منتہی کے لیے بقا بعد الفنا۔

سلطانی — جریان اعمال اور احوال کو کہتے ہیں۔

سلوک — طلبِ قربِ حق کو کہتے ہیں۔ لغت میں سلوک کے معنی راہ چلنے کے ہیں اور اصطلاح میں فنائے بشریت اور بقائے الوہیت مراد ہے۔

س۔م

سماع — اس سے مراد ہے نغمۂ الست کا سننا بواسطۂ الحان اور اصواتِ مختلفہ کے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ سننے والا نقل کرے الفاظ سے معانی کی طرف اور آوازوں سے روحانیت کی طرف اور الحان سے اعیان کی طرف پھر ان سب کا صدور ایک ذات سے دیکھے۔

سمسمہ — ایک معرفتِ دقیق کو کہتے ہیں جو تحریر میں نہیں آسکتی ہے کیونکہ وہ ایک امرِ ذوقی اور وجدانی ہے۔

س۔ن

سنبل — زلف مراد ہے۔

سُنت — ترکِ دنیا کو کہتے ہیں۔

سنجہ — ایک ہیئت ہے کسی بیہوئی۔

س۔ و

سواء — بطونِ حق کو کہتے ہیں۔

سوختہ جلال — عاشق کو کہتے ہیں اور اس سے مراد صاحبِ فنائے تام بھی ہے۔

سوز — اس سے مراد سوزشِ عشق اور گدازگی قلب ہے جو یادِ حق میں ہو۔

سوئے — غیریت کو کہتے ہیں جو من حیث التعین (یعنی تعین کے اعتبار سے) ہوتی ہے۔

س۔ ی

سیاہی — مرتبۂ احدیت اور گنجِ مخفی اور تجلیِ ہو کو کہتے ہیں۔

سیب زنخ — فرحتِ مشاہدہ کو کہتے ہیں۔

سیر — اصطلاح میں جذبۂ الٰہی کو کہتے ہیں اور اس سے مراد ہے نقل کرنا سالک کا ایک حال سے دوسرے حال اور ایک عقل سے دوسری عقل اور ایک تجلی سے دوسری تجلی اور ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف۔

سیم — تصفیۂ ظاہر و باطن کو کہتے ہیں۔

سیمرغ — مرتبۂ بقا بعد الفناء کو کہتے ہیں۔

سیل — غلبۂ احوالِ دلی کو کہتے ہیں۔

ش۔ ا

شام صاحب "شرح گلشن راز" لکھتے ہیں کہ شام سے مراد کثرت ہے اور صبح سے وحدت۔

شاہد اس چیز کو کہتے ہیں جو دل میں حاضر ہو اور اس کا ذکر اس پر غالب ہو۔ پس اگر اس پر علم غالب ہو تو اس کو شاہدِ علم کہتے ہیں اور اگر اس پر وجد غالب ہو تو اس کو شاہدِ وجد کہتے ہیں۔ اگر حق ہو تو اس کو مشاہدۂ حق کہیں گے اور بعضوں کے نزدیک شاہد حق ہی کو کہتے ہیں باعتبار ظہور اور حضور کے کیونکہ حق بصورِ اشیا ظاہر ہوا ہے۔ وھو الظاھر اس سے عبارت ہے اور بعضوں کے نزدیک شاہد فروغِ نورِ تجلی کو جو ارواح کے ساتھ مخصوص ہے، کہتے ہیں اور اس کو تجلی نوری بھی کہتے ہیں۔

امام قشیریؒ کے مطابق "ہم کہاں حق کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، حق ہمارا شاہد ہے۔ ان کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ ان کے دل پر حق کا غلبہ ہے اور اس کا ذکر غالب ہے اور ذکر پیوستہ ان کے دل میں حاضر ہے۔ جس کا کسی مخلوق کے ساتھ قلبی تعلق ہو جائے تو اس کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ وہ اس کا شاہد ہے یعنی وہ اس کے دل میں حاضر ہے۔ اس لیے کہ محبت کا تقاضہ یہی ہے کہ محبوب کا ذکر ہمیشہ جاری رہے اور اس کا عاشق پر غلبہ ہو۔" (رسالہ قشیریہ)

شاہد الوجود نورِ محمدی کو کہتے ہیں جو اصلِ کائنات ہے۔

ش۔ ب

شب عالمِ غیب اور عالمِ ربوبیت اور عالمِ حروف کو کہتے ہیں اور عالم

حروف ایک خط ہے درمیان وجود اور عدم کے۔ بعضوں کے نزدیک درمیان خلق اور امر کے اور بعضوں کے نزدیک درمیان ربوبیت اور عبودیت کے اور شب کو شب بوجہ تفرقہ اور ظلمت ہونے کو کہتے ہیں جس سے مراد کثرت ہے۔

شبد سادھنا

ہندو دانشوروں کی وضاحت کے مطابق صوت سرمدی سے پیار کرنا مراد ہے، ازل میں آتمن (خودی) برہمن (وجود مطلق) میں کھوئی ہوئی تھی جو مہاسکھ مہاآنند ہے۔ وہ مکمل سکوت کا عالم تھا (شونیہ) لیکن جب آتمن برہمن سے الگ ہوکر دنیا میں نیچے اترنے لگی تو اس کی شکتی یا طاقت کم ہوتی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک آواز پیدا ہوئی۔ اس آواز کو ویدانت اور یوگ میں شبد (لفظ، نام، کلمہ، Logos) کہا گیا ہے۔ نیچے اترتے ہوئے آتمن (خودی) نے طرح طرح کے رنگ اور شکلیں اختیار کرنا شروع کیں اور سنسار میں آکر مانس (ذہن) اور مایا (مادہ) بن گئی۔ اب وہ کثیف ہوچکی ہے مگر اس نے ابھی تک عشق اور پریم کے پیغام کو قبول کرنے کی صلاحیت پوری طرح نہیں کھوئی ہے لہٰذا گرو کی رہنمائی میں وہ برہمن کی طرف دوبارہ عروج کرسکتی ہے۔ اس طرح وہ پستی میں اترنے کے باوجود بلندی کی طرف سفر شروع کرنے سے قاصر نہیں ہے۔ اس کو اپنی کھوئی ہوئی طاقت اور شکتی دوبارہ ملتی جاتی ہے۔ اس سفر میں اسے وہی آواز جسے شبد کہتے ہیں پھر سنائی دیتی ہے اور وہ اس نغمے پر بڑھتی چلی جاتی ہے۔ رفتار کی تیزی کے ساتھ ساتھ نغمہ بھی بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ یہ

خود روح کا نغمہ ہے جسے یوگی ''اناہت ناد'' کہتے ہیں اور صوفی صوت سرمدی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جو آواز بیرونی کانوں سے سنی جاتی ہے وہ دو چیزوں کے ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہے جبکہ برہمن کی آواز اناہت شبد ہے یعنی وہ آواز یا شبد ہے جو دو چیزوں کے ٹکراؤ کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔ یہ آواز ''اوم'' ہے۔

شب رو شب بیدار کو کہتے ہیں۔

شب ریلدا سوادِ اعظم کو کہتے ہیں۔

شب قدر عینِ استہلاک میں وجودِ حق کے ساتھ بقائے سالک مراد ہے۔

شبنم وہ فیضِ حق مراد ہے جس سے ظاہری اور باطنی تصفیہ ہوتا ہے اور شگفتگیِ قلب حاصل ہوتی ہے۔

ش۔ ج

شجر اس سے وہ ظاہری جسم مراد ہے جو اربع عناصر سے مرکب ہے۔

شجرۂ انسان انسان کامل مراد ہے جو جامع حقائق ہے۔

ش۔ ر

شراب عالم باطن سے سالک کے دل پر وارد ہونے والے ذوق و شوق کو کہتے ہیں۔ معرفت اور محبت و عشق کو بھی کہتے ہیں۔

شراب بادہ خوار و / شراب ساقی آشام تجلی ذاتی کو کہتے ہیں اور بعض کمال ذاتی کا حصول مراد لیتے ہیں۔

شراب بے خودی محو اور فنا ہو جانا مراد ہے۔

شراب بے ساغر و جام سرور حقیقی مراد ہے۔

شراب پختہ کمال شوق اور ذوق الٰہی کو کہتے ہیں جو اعتبار عبودیت سے مجرد ہے۔

شراب خام مرتبہ عبودیت مراد ہے۔

شراب خانہ عالم معنی اور عارف کامل کو کہتے ہیں جو معدن اسرار الٰہی ہے اور بعض لوگ بتکدہ اور عالم ملکوت کو بھی شراب خانہ کہتے ہیں۔

شراب صاف مبدأ فیاض سے ارواح مقدسہ یعنی ملائکہ پر فائض ہونے والے فیض کو کہتے ہیں۔

شراب طہور وہ فیض الٰہی مراد ہے جو صدیقین کے قلوب پر وارد ہو۔

شریعت و حقیقت اور ان کا فرق

شیخ ہجویری کے مطابق ''شریعت و حقیقت، مشائخ طریقت کے دو اصطلاحی کلمے ہیں جن میں سے ایک ظاہر حال کی صحت کو واضح کرتا ہے اور دوسرا باطن کے حال کی اقامت کو بیان کرتا ہے۔ ان کی تعریف میں علمائے ظاہر اور ملاحدہ دونوں طبقے غلط فہمی میں گرفتار ہیں۔ علمائے ظاہر کا کہنا ہے کہ ہم ان میں فرق نہیں کرتے کیونکہ شریعت، خود حقیقت ہے اور حقیقت خود شریعت ہے۔ اور ملحدوں و بے دینوں کا طبقہ ہر ایک کا قیام ایک دوسرے کے بغیر جانتا ہے اور کہتا ہے کہ جب حال حقیقت بن جائے تو شریعت اٹھ جاتی ہے۔ یہ نظریہ مشبہ، قرامطہ، مشبعہ اور موسوسان کا ہے۔ وہ شریعت و حقیقت کے جدا ہونے پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ محض تصدیق جو بغیر اقرار کے ہو اسے ایماندار نہیں بناتی، اور نہ صرف اقرار بغیر تصدیق

کے اسے مومن بناتا ہے۔ قول و تصدیق کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ لہٰذا عالم تک اس کا حکم قائم و یکساں ہے۔ مثلاً معرفتِ حق، معاملہ میں خلوص نیت وغیرہ اور شریعت اس معنی کی تعبیر ہے جس پر نسخ و تبدیل جائز ہے مثلاً احکام و اوامر وغیرہ۔ شریعت بندہ کا فعل ہے اور حقیقت حق تعالیٰ کی حفاظت اور اس کی عصمت و تنزیہہ۔ معلوم ہوا کہ شریعت کا قیام، حقیقت کے وجود کے بغیر محال ہے اور حقیقت کا قیام، شریعت کی حفاظت کے بغیر بھی محال ہے۔ اقرار اور تصدیق کی طرح شریعت اور حقیقت بھی ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔ اس کی مثال اس شخص کے مانند ہے جو روح کے ساتھ زندہ ہو۔ جب روح اس سے جدا ہوجاتی ہے تو وہ شخص مردہ ہوجاتا ہے اور روح جب تک رہتی ہے تو اس کی قدر و قیمت ایک دوسرے کے ساتھ رہنے تک ہے۔ اسی طرح شریعت بغیر حقیقت کے ریا اور حقیقت بغیر شریعت کے نفاق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "........." جن لوگوں نے ہماری راہ میں کوشش کی یقیناً ہم نے ان کو اپنا راستہ دکھایا۔ مجاہدہ شریعت ہے اور ہدایت اس کی حقیقت۔ ایک بندہ کے ذمے ظاہری احکام کی حفاظت ہے اور دوسرے پر حق تعالیٰ کی حفاظت جو بندے کے باطنی احوال سے تعلق رکھتی ہے اس لیے شریعت ازقسم کسب ہے اور حقیقت ازقسم عطائے ربانی ہے۔

بے کشتی شریعت دریائے معرفت میں
بیجا ہے اے موحد کرنا عبور تیرا
قدم جو شرع سے باہر رکھے وہ بھٹکے گا
کہ شاہراہ حقیقت ہے مصطفیٰ کی راہ

(شاہ تراب)

امام قشیری کے لفظوں میں "عبودیت پر قائم رہنے کا حکم دینا شریعت ہے اور حق تعالیٰ کی ربوبیت کے مشاہدے کا نام حقیقت ہے۔ لہٰذا ہر وہ شریعت جس کی تائید حقیقت سے نہیں ہوتی وہ غیر مقبول ہے اور ہر وہ حقیقت جو احکامِ شریعت سے مقید نہ ہو بے سود ہے۔ لہٰذا شریعت مخلوق کو مکلف بنانے کے لیے ہے اور حقیقت میں اس بات کی اطلاع دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق میں کس طرح تصرف کرتا ہے۔ لہٰذا شریعت اللہ کی بندگی کا نام ہے اور حقیقت اس کے مشاہدے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں احکام کی پابندی ضروری ہے اور حقیقت میں ان امور کا مشاہدہ ہوتا ہے جن کا فیصلہ ہو چکا ہے، جو تقدیر میں لکھی جا چکی ہیں اور جو مخفی ہیں یا ظاہر ہیں۔" (رسالہ قشیریہ)

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ "تو شریعت تمام دنیوی اور اخروی سعادتوں کی ضامن ہوئی۔ کوئی بھی مقصد نہیں جس کے حاصل کرنے میں شریعت کے ماسوا کسی اور چیز کی ضرورت پیش آئے۔ طریقت اور حقیقت جس کے ساتھ صوفیا کرام ممتاز ہیں، شریعت کے تیسرے جزو یعنی اخلاص کی تکمیل میں شریعت کے خادم ہیں۔ تو ان دونوں کے حاصل کرنے سے مقصود شریعت کا کامل کرنا ہے نہ کہ شریعت کے سوا کوئی اور امر ہے۔" (مکتوباتِ حضرت مجدد الف ثانی، دفتر اول، مکتوب - 36)

شرب اوسط تجلیات مراد ہیں۔

دیکھیے : ذوق اور شرب

شرطہ نفس رحمانی مراد ہے۔

شرک حق تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کو موجود جاننا اور حق تعالیٰ کی ضد ثابت کرنا شرک کہلاتا ہے۔ ذات اور صفاتِ حق میں دوسری شے کو شریک کرنا اور صفاتِ حق کو ذات سے جدا جاننا شرکِ جلی، سوائے حق تعالیٰ کے دوسری شے کو موجود فی نفسہ گمان کرنا شرکِ خفی اور سالک کا سوائے حق کے خود کو موجود جاننا شرکِ اخفی کہلاتا ہے۔

ش ۔ س

شست وشو دل کا، ماسوا اللہ سے، پاک ہونا مراد ہے۔

ش ۔ ط

شطحیات شطح کی جمع ہے۔ شطحیات ان کلمات کو کہتے ہیں جو مستیِ عشق اور ذوقِ محبت کے وقت کسی واصل سے صادر ہوجاتے ہیں اور خلافِ شرع سمجھے جاتے ہیں جیسے کہ شیخ منصور نے انا الحق کہا تھا، حضرت جنید بغدادی نے لیس فی جبتی سوی اللہ اور حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی ۔ لیکن چونکہ اکابر صوفیا سے یہ کلمات ہوائے نفس سے نہیں، بلکہ ازراہ عشق اور محویت فنا کے صادر ہوئے تھے اس لیے وہ معذور سمجھے گئے اور کسی کامل نے ان کو رد نہیں کیا۔

ش ۔ ع

شعور حق کی ذات اور صفات سے آگاہی ہونے کو کہتے ہیں۔

ش۔غ

شغل ذات اور صفات کے تصور کرنے اور غیریت کو محو کرنے کو کہتے ہیں۔

ش۔ف

شفع لغت میں وتر کے مقابلے جفت کے معنی میں آیا ہے اور اصطلاح میں خلق سے عبارت ہے کیونکہ اسمائے الٰہیہ خلق ہی سے ثابت ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے کلام مجید میں شفع اور وتر کی قسم کھائی ہے۔

ش۔ق

شقاوت ازلی بدبختی کو کہتے ہیں۔

ش۔ک

شکر سالک کا خود کو نابود اور حق تعالیٰ کو موجود جاننا اور تمام صفات وافعال وکمالات حق ہی کی طرف منسوب کرنا، شکر کہلاتا ہے۔

ش۔گ

شگوفہ علوِ مراتب مراد ہے۔

ش۔م

شمائل تجلی جمالی کا ظہور مراد ہے۔

شمع نورِ عرفان اور نورِ الٰہی کو کہتے ہیں۔ بعض نے وہ شمع و کرشمہ بھی مراد لیا ہے جو انوارِ معرفت کے پرتو سے عبارت ہے جو سالک میں ظاہر ہوتا ہے۔ شمعِ انجمن ذاتِ معشوق سے عبارت ہے۔

ش۔ ن

شنگی تیز روشنیوں کو کہتے ہیں جس کی نظر تاب نہ لا سکے۔

ش۔ و

شواہد التوحید حقائق کونی (یعنی وجود کی حقیقتوں) کا جمع ہونا اور ان میں سے ہر ایک میں ذاتِ حق کا مشاہدہ کرنا مراد ہے۔

شواہدِ حق حقائق وجوبی مراد ہے۔

شواہد الاسما اکوان کا احوال، اوصاف اور افعال کے ساتھ مختلف ہونا مراد ہے جیسے کہ مرزوق دلالت کرتا ہے رازق پر اور حی، محی پر اور میت، ممیت پر وغیرہ۔ (کون کی جمع اکوان ہے۔ کون وجود کو کہتے ہیں۔ کبھی کبھی کون سے مراد عالم بھی ہوتا ہے۔)

شوخ معشوق مراد ہے۔

شوخی معشوق کی جانب سے ہونے والے التفات کی کثرت کو کہتے ہیں۔

شوق طلبِ حق مراد ہے۔

ش۔ ہ

شہر وجودِ مطلق مراد ہے جو سب میں ساری اور طاری ہے۔

شہود وہ رویت حق مراد ہے جس میں سالک حق کے سوا کچھ نہ دیکھے۔ وجود کا مطلب حق کا وجود اور شہود سے مراد باقی تمام اشیا یعنی صفات و افعال ہیں۔ شاہ محمد کاظم قلندر فرماتے ہیں:

وجود و عدم دونوں شانیں ہیں اس کی
پرے دونوں شانوں سے ہم دیکھتے ہیں

شہود المجمل فی المفصل کثرت میں ذات اور احدیت کو دیکھنا مراد ہے۔

شہود المفصل فی المجمل ذات احدیت میں کثرت کا دیکھنا مراد ہے۔

ش۔ی

شیدا اہل جذب یعنی مست و بے خبر کو کہتے ہیں۔ وہ انسان کامل مراد ہے جو خود شریعت و طریقت اور حقیقت میں کامل ہو اور دوسرے کو بھی ایسا ہی بنا سکے۔ شاہ تراب علی قلندر کا شعر ہے

تراب اس کی قدم بوسی کی خواہش کیوں نہ ہو سب کو
خدا جس کے تئیں دنیا میں شیخ مقتدا کر دے

شیرینی ذوق و شوق اور جذب مراد ہے۔

شیراز شیراز ناسوت اللطف کو کہتے ہیں جو مشاہدہ کثرت فی الوحدت و وحدت فی الکثرت میں مخفی ایک عالم ہے۔ اس کو عالم اسرار بھی کہتے ہیں۔

شیفتۂ جمال حسن حقیقی کے اس عاشق کو کہتے ہیں جو مجازی کو بھی اس سے الگ نہ دیکھے۔

شیون شان کی جمع ہے۔ صور علمیہ اور حقائق عالم کے اصول کو شیون کہتے ہیں جو مرتبہ وحدت میں بطور اجمال اور مرتبہ واحدیت

میں بطور تفصیل کے ثابت ہیں۔

شیوہ جذبۂ الٰہی مراد ہے۔ بعض صوفیہ کے نزدیک فطرت و عادت الٰہی کو کہتے ہیں۔

ش۔ ے

شے موجود حقیقی مراد ہے۔ افراد اور تعینات عالم کو بھی مجازاً شے کہتے ہیں۔

شے لطیف وہ ہے جو موجود ہونے کے باوجود دیکھنے، سننے، سونگھنے، چھونے اور چکھنے میں نہ آسکے جیسے الفس میں عقل اور آفاق میں جوہر۔

ص۔ ب

صبا نفحات رحمانیہ کو کہتے ہیں جو مشرق روحانیت کی طرف سے آنے والی نفحات رحمانیہ مراد ہیں جو ذات کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان دواعی کو بھی کہتے ہیں جو امور خیر کے باعث ہوتے ہیں۔

صبا الوقت و صاحب الزمان و الحال و صاحب الوقت وہ شخص جو حقائق اشیا پر مطلع اور زمان ماضی و حال و مستقبل میں تصرف و تحقق حق کے سبب متصرف ہو۔

صبح اصطلاح میں طلوع شمس حقیقت کو کہتے ہیں اور سالک کے احوال، اعمال اور اوقات کے ظہور کو بھی کہتے ہیں۔ برزخ کبریٰ کو بھی کہتے ہیں کہ اس کے ایک سمت غیبت ہویت ہے اور دوسری جانب ظہور واحدیت۔ (''ہویت'' اور

"واحدیت" کا مفہوم بعض مقامات پر واضح کیا جاچکا ہے۔)

صبر — معشوق حقیقی کی طلب اور محبت میں ثابت قدم رہنا، اس کی یافت میں ریاضت و محنت کرنا اور نالاں نہ ہونا۔

صبوحی — سالک کا حق سے محادثہ بمعنی کلام مراد ہے جس سے سالک کو سرور اور عیش نصیب ہوتا ہے۔

صبیح الوجہ — وہ شخص جو اسم جواد کے ساتھ متحقق ہو لیکن چونکہ اکمل ہونے کے سبب مظہر اسم جواد حضرت سرور کائنات ﷺ کی ذات مبارک اس بات سے متحقق ہے لہذا آپ ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

ص۔ ح

صحو — محویت کے بعد بیداری مراد ہے۔
امام قشیریؒ فرماتے ہیں کہ "احساس کی طرف لوٹ آنے کا نام 'صحو' ہے اور کسی قوی کیفیت کے وارد ہونے کی وجہ سے احساس سے غائب ہونے کو 'سکر' کہتے ہیں۔" (رسالہ قشیریہ)

ص۔ د

صدا — وہ آواز حق جو قلب پر وارد ہوتی ہے۔

صداء — تعینات آفاقی کے اثر اور نفس کی ظلمت کی وجہ سے قلب پر طاری ہونے والے حجاب کو کہتے ہیں۔ یہ حجاب قبول تجلیات و حقائق میں حاجب ہوتا ہے۔

صداء ابتدائی — حالت کا نام ہے، جب یہ حجاب بڑھ جاتا ہے اور قلب تجلیات و حقائق سے محروم ہوجاتا ہے تو اس کو رَین کہتے ہیں۔

صدق ظاہراً اور باطناً سچا اور پاک باطن ہونا۔

صدق النور یہ وہ کشف ہے جس کے بعد کوئی خفا اور استتار نہیں ہے کشف سالک جب مقامِ جمع تک پہنچتا ہے تو اس کو صدق النور کہتے ہیں۔ اس کشف کے بعد کوئی خفا اور استتار نہیں۔

صدیق رسول اللہ ﷺ مالک و خالق کے یہاں سے خلق کی طرف جو چیزیں لائے، ان پر کامل یقین رکھنے والے صدیق کہلاتے ہیں۔ از روئے علم، فعل اور قول ایمان حقیقی اصل میں انھیں لوگوں کو نصیب ہوتا ہے اور نبی کے بعد انھیں کا درجہ ہے۔

ص۔ر

صراحی مستی کے اس مقام کو کہتے ہیں جس میں سالک پر فتوحات غیبی وارد ہوتے ہیں اور وہ متحیر ہوجاتا ہے۔ صراحی سے مقام سالک بھی مراد لیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک اس سے حسنِ ترتیبِ باطنی مراد ہے۔

ص۔ع

صعق فنائے کامل کو کہتے ہیں جس میں حق کے سوا کسی شے کا وجود باقی نہ رہے۔

ص۔ف

صفاتِ جلالیہ وہ صفات جو متعلق قہر وعظمت و وسعت ہیں۔

صفاتِ جمالیہ وہ صفات جو لطف و رحمت سے متعلق ہیں۔

صفاتِ حمیدہ ان صفات مسعود کو کہتے ہیں جو جمال کی طرف لے جاتی ہیں

جیسے حلم وخلق وحسن وتوکل وتورع وتقویٰ و اخلاص وغیرہ۔

صفاتِ ذاتیہ وہ صفات جن سے حق تعالیٰ موصوف ہے اور جن کی ضد حق کے لیے نہیں مثلاً قدرت، عزت اور عظمت وغیرہ۔

صفات ذمیمہ ان مذموم صفات کو کہتے ہیں جو جلال کی طرف لے جاتی ہیں جیسے حرص اور بدخلقی وغیرہ۔

صفاتِ فعلیہ وہ صفات جن کی ضد جائز ہو جیسے رضا، رحمت، سخط اور غضب وغیرہ۔

صفائی قلب کا اس طرح پاک کرنا مراد ہے جس میں حق کا شہود ہو۔

صفت درمیان وصف اور صفت میں فرق یہ ہے کہ وصف کلمات مدحیہ کو کہتے ہیں کہ جو مادح کی مدح میں واقع ہوں اور صفت اس خصلت کو کہتے ہیں کہ جو ذاتِ ممدوح میں موجود ہو۔ اصطلاح میں مختلف انواع میں ظہور ذات حقانی کے ظہور کو کہتے ہیں کیونکہ ذات بغیر صفت کے ظاہر نہیں ہوسکتی اور ذات کے واسطے حیات اور عالم اور ارادہ اور قدرت اور سمع اور بصر اور کلام جن کو امہات صفات کہتے ہیں، لازمی ہیں اور یافت ذات کی صفات ہی سے ہے۔

صفوۃ صفائی قلب، غیریت کے شائبے سے بھی پاک۔

ص۔ل

صلح قبول اعمال، عبادات اور وسائط قرب سے عبارت ہے اور اس سے رضا بقضا بھی مراد لیتے ہیں، اس عنایت حق کو بھی کہتے ہیں جو آزمائش کے بعد ہوتی ہے۔

صلصلۃ العرش اس سے مراد صوت سرمدی ہے۔

ص۔م

صمدیت اس مقام کو کہتے ہیں جس پر پہنچ کر سالک صفات بشریت سے علاحدہ ہوجاتا ہے اور اس کو کسی چیز کی پرواہ نہیں رہتی۔

ص۔ن

صنم وہ حقیقت روحی اور تجلیات صفاتی جو سالک کے دل میں تجلی کرتی ہے۔

ص۔و

صوامع الذکر احوال اور مواطن معنویہ مراد ہے۔

صوتِ سرمدی آواز ذات کو کہتے ہیں جو پیدائش خلق سے پہلے بھی تھی اور خلق کے فنا ہوجانے کے بعد بھی رہے گی کیونکہ حق الآن کما کان موجود ہے۔ اس آواز کی یافت بہت مشکل ہے کیونکہ آواز تین قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو دو جسم کی صدمۂ باہمی سے پیدا ہوتی ہے اس آواز کو آواز محدث اور مرکب کہتے ہیں۔ دوسری وہ جو دو جسم کثیف کے بغیر اور ترکیب الفاظ کے بغیر عنصر آتش و باد اور درونِ انسان سے ظاہر ہوتی ہے، اس کو آواز بسیط اور لطیف بھی کہتے ہیں۔ تیسری وہ جو ایک آواز بے حد اور بے جہت ہے جس کو صوتِ سرمدی اور سرحق بھی کہتے ہیں۔ یہ آواز شجر، حجر اور انبوہ خلائق میں ظاہر ہوتی ہے بلکہ آواز دف اور دہل اور نقارہ پر بھی غالب آتی

ہے اور کیونکر نہ غالب ہو جبکہ تمامی آوازوں کی اصل ہے اور تمامی آوازیں اسی سے ظاہر ہوتی ہیں۔ کسی وقت اور کسی حالت میں اس آواز کو فنا اور وقفہ نہیں اور صاحب اشغال اس آواز کی دریافت میں حیران رہتے ہیں اور کاملین کے علاوہ کسی کو اس آواز کی خبر نہیں۔ چونکہ یہ آواز خالص ذات کی ہے صفات کا اس میں کچھ دخل نہیں لہٰذا جب تک صفات کو دور نہ کرے گا اس آواز سے مطلع نہ ہوگا۔

صور الارادہ اس سے مراد یہ ہے کہ سالک ہر شے میں صرف ارادۂ حق کا مشاہدہ کرے اور غیر حق کے ارادے سے بالکل منقطع ہو جائے۔

صوفی اس کو کہتے ہیں جو اپنے دل کو غیر حق سے بچائے یعنی نفسانی اور شیطانی خطرات کو دل میں داخل نہ ہونے دے۔

صومعہ لغت میں عبادت خانہ نصاریٰ کو کہتے ہیں لیکن اس سے مراد مقام تنزیہ ہے۔

ص۔ ی

صیاد اس سے مراد تعینات کی وہ دلکشی ہے جو گرفتاری کا باعث ہوتی ہے۔

صیغہ ہیئت کلمہ کو کہتے ہیں۔

ض۔ د

ضد مخالف شے کو کہتے ہیں مگر ضد اور نقیض میں فرق ہے وہ یہ کہ ارتفاع النقیضین اور اجتماع النقیض محال ہے۔ مثلاً عدم اور وجود ضدین کے بخلاف جمع نہیں ہوتے بلکہ مرتفع ہوتے ہیں

مثلاً سواد اور بیاض۔ دو شے کے ہم جنس ہو کر باہم مخالف ہونے کو بھی ضد کہتے ہیں اور دو شے غیر جنس ہو کر مخالف ہونے کو ند کہتے ہیں۔ اہل لغت کی اصطلاح ہے۔ اصطلاح حضرات صوفیہ میں یہ ایک خاص مسئلہ ہے کہ ضدِ شے عین شے ہے باوجود ضدیت کے جیسے آب و آتش ہے ان میں باہم ضدیت ہے لیکن باطن میں ایک دوسرے کا عین ہے کیونکہ آب مربوب اسم محی اور آتش مربوب اسم قابض ہے تاثیر اور صفت اسم محی کی آب میں ہے اور تاثیر اور صفت اسم قابض کی آتش میں ہے۔ پس آب محی اور آتش قابض ہے۔ اور محی اور قابض دونوں اسماء اللہ میں سے ہیں اور اسم اللہ جمع اسما کا جامع ہے۔ اسم اللہ میں صفت اور تاثیر محی اور قابض دونوں کی موجود ہے۔ اگر موجود نہ ہوتی تو یہ اسما کسی سے ظاہر ہی نہ ہوتے حالانکہ وہ ظاہر ہوئے ہیں پس اس صورت میں اگرچہ باہم اسما کی ضد ہے مگر ضد شے عین شے باوجود ضدیت ثابت ہوگئی اس پر قیاس پر کل اشیا اور اسما کو قیاس کرنا چاہیے۔

ض۔ل

ضلال حضرات صوفیہ مرتبہ عشق اور محبت مراد لیتے ہیں جیسا کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں نے آپ کی زیادتی محبت اور عشق کو حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ اسی لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

ضلالت گمراہی کو کہتے ہیں۔

ض۔م

ضمیر اندیشہ اور جو کچھ دل میں گزرے۔ خواطر دل کو ضمیر کہتے ہیں

بعض کے نزدیک پوشیدہ چیز کو بھی کہتے ہیں۔

ض۔ن

ضنائن لغت میں بخل و خاصہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں معنی ثانی یعنی خاصہ مراد ہے۔ اہل اللہ میں ضنائن ایک گروہ خاص بھی ہے۔حق تعالٰی نے نفاست کے سبب ان کو خاص کرلیا ہے۔

ض۔ی

ضیا یہ ایک نور الٰہی ہے جس کا نام فراست بھی ہے۔ اغیار کو چشم حقیقت سے دیکھنا۔

ط۔ا

طاعت ماسوا اللہ سے علاحدہ ہونے اور حق میں مشغول ہونے کو کہتے ہیں۔

طالب جو شہوت طبع اور لذات نفسانی سے عبور کر چکا ہو اس کو کامل انسان بھی کہتے ہیں۔

طامات لاف و گزاف، خود نمائی، خود فروشی، عوام الناس کی تسخیر کے لیے کشف و کرامات کا اظہار کرنے کو کہتے ہیں کہ جو بے اصل ہیں۔

طاہر جس کو امور شریعت و طریقت کی مخالفت سے حق تعالٰی محفوظ رکھے۔

طاہر السر جو چشم زدن میں بھی حق سے غافل نہ ہو۔

طائر — اولیا، مقربین اور مَلَک مراد ہیں۔

طائر الباطن — اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے وساوسِ شیطانی اور تعلق غیر سے محفوظ رکھا ہے جیسے کہ صدیقین اور اولیا۔

طائر السر و العلانیۃ — جو حق اور خلق دونوں کے حقوق پورا کرنے کے واسطے مستعد رہے اور ظاہر اور باطن میں حق ہی کا ناظر رہے۔

طائر الظاہر — جن کو اللہ تعالیٰ نے معاصی سے معصوم رکھا ہے جیسے انبیا علیہ السلام۔

ط۔ب

طب روحانی — ردّ امراض قلوب کا ایک علم۔

طبیب روحانی — وہ شیخ کامل اور عالم عارف جو کیفیت اور صحت کو جانتا ہو اور امراض قلوب کو دفع کرتا ہو۔

ط۔ر

طرادت — انوار الٰہی کا ظہور مراد ہے۔

طرب — حق کے مشاہدہ سے پیدا ہونے والا لطف و سرور۔

طریق — مراسم مشروعہ الٰہی کو کہتے ہیں جن میں رخصت نہیں۔

طریقت — قطع منازل، ترقی مقامات، تزکیہ باطن اور وصال قرب کے ساتھ سیر و سلوک الی اللہ ہونے کو کہتے ہیں۔ شریعت ظاہر ہے اور طریقت باطن۔ طریقت کا باطن حقیقت ہے۔

ط۔ل

طلب — حق کے طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ بعض لکھتے ہیں کہ طلب وہ

ہے کہ ہر وقت یادِ مولیٰ میں غرق رہے، کسی دم غفلت نہ ہو۔

ط۔م

طمانیت قلب اور نفس سالک کا حق کے ساتھ سکون پانے کو کہتے ہیں۔

طمس سالک کا رسوم اور عادات کو ترک کر کے صفاتِ حق میں بالکل محو اور بیخود ہونا مراد ہے۔

ط۔و

طوالع دل پر وارد ہونے والے انوار معارف مراد ہیں۔

طور حال اور شان کو کہتے ہیں۔

ظ۔ا

ظالم یہ اسم فاعل ظلم کا ہے اگر بہ سکون لام اس کا مصدر سمجھا جائے تو جبر و زیادتی کرنے والے کے معنی ہوں گے اور اگر بہ ضم لام لیا جائے تو تاریک کردینے والے کے معنی ہوں گے۔ اسی لیے اہل محبت کی زبان میں اس کو جبر و زیادتی اور بے التفاتی کے سبب معشوق کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کبھی عشق کی طرف جیسا کہ مشہور ہے کہ محبت میں کچھ نہیں سوجھتا اور فراق میں عالم تاریک ہوجاتا ہے۔

ظاہر جو عالم میں روشن اور ظاہر ہے اور ظاہر کو عالم اجسام اور عالم شہادت بھی کہتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کا اسم بھی ہے مقابل باطن کے۔ ھو الظاھر و الباطن وہی ظاہر اور باطن ہے۔

ظ۔ ر

ظرف ایک ہی موجود مستقل مراد ہے دوسری موجود مستقل یا غیر مستقل میں درآنے کو مثلاً کوزہ وآب اور جوہر وعرض۔ حق تعالی کا مظاہر کونیہ میں ظہور موجب ظرفیت اور مظروفیت کے نہیں ہے اس لیے کہ وجود حق کے سوا کوئی غیر شے موجود ہی نہیں جو ظروفیت کا سبب ہو۔ موجود واحد خود ظرف اور خود مظروف نہیں ہوسکتا ہے۔

ظ۔ ل

ظل تمامی ظہورات اور تعینات کو ظل کہتے ہیں۔ ظل اول اور تعین اول مرتبہ وحدت کو اور ظلل ممدود اور تعین ثانی مرتبہ واحدیت کو کہتے ہیں۔

ظل اول ظہور اول کو کہتے ہیں۔ باعتبار باطنی ظل اول کو وحدت اور باعتبار ظاہری عقل کہتے ہیں کیونکہ یہ پہلا ہے عین، اور ظل ہے جو نور تجلی حق کے ساتھ ظاہر ہوا اور قبول کیا کثرت کو۔

ظل اللہ انسان کامل کو کہتے ہیں۔ وجود ممکنات کا انتظام و انصرام اللہ تعالی اسی کی وساطت سے ظاہر فرماتا ہے۔

ظل الہٰ وہ انسان کامل مراد ہے جو متحقق ہو حضرت واحدیت کے ساتھ۔

ظلال و ظلالا اسمائے الٰہیہ مراد ہیں۔

ظلمت ظلم کو کہتے ہیں جو ادراک میں نہیں آسکتی ہے۔

ظلوم وجہول نفس پر ظلم کرنے والا اور غیر حق سے جاہل مراد ہے۔ صوفیا

کہتے ہیں کلام مجید میں انسان لفظ ظلوم و جہول سے بطور مدح
کے یاد کیا گیا ہے نہ کہ بطور ذم کے۔

ع۔ا

عارض انوار ایمان کے کشف کو کہتے ہیں اور تجلی جمال بھی مراد لیتے ہیں۔

عارف اس صاحب نظر کو عارف کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات اور صفات اور اسما اور افعال کی معرفت عطا کی ہے۔ بعض کے نزدیک عارف اس شخص کو کہتے ہیں جو عالم عرفان میں گم ہو اور نزول و عروج کے مراتب سے گزر کر مقام من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں محو ہو گیا ہو اور واحدیت اور وحدت کے مرتبے سے گزر کر اپنی خودی کو ذات حق میں محو کر چکا ہو اور باوجود اس کے اس حالت سے باز آئے اور خلائق کو نفع پہنچا دے اور مرتبہ عروج اور نزول میں محو رہے۔

عارف الوجود اعیان ثابتہ مراد ہیں جن کے پیش نظر ہمیشہ وجود مطلق حقانی ہو۔

عاشق اصطلاح میں عاشق وہ ہے جو عقل سے دور اور اپنے سروپا سے بے خبر ہو۔ عاشق اس کو بھی کہتے ہیں جو ظل ممدود اور نفس رحمانی کے مرتبے سے گزر کر مرتبہ ام الکتاب اور حب خالص کے مقام تک جا پہنچا ہو اور اس میں ایسا محو ہو کہ خودی کا خیال نہ آئے۔ مرتبہ انا میں انا ہو گیا ہو اور اس حالت سے واپس نہ ہو۔ عاشق کا مرتبہ عارف سے افضل ہے لیکن عاشق سے کسی کو فائدہ نہیں پہنچتا بخلاف عارف کے

کہ اس سے فائدہ پہنچتا ہے مگر عاشق حقیقی ہوئے بغیر عارف حقیقی نہیں ہوا جاسکتا۔

عاقل سالک اور طالب صادق مراد ہے۔ جو عقل کل سے بہرہ یاب ہو اور عقل جزوی میں مبتلا نہ ہو۔

عالم ظل وجود حقائق کو کہتے ہیں جو صورت ممکنات کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔

عالم اللہ تعالیٰ نے جس کو اپنی ذات، صفات اور افعال پر باعتبار یقین کے مطلع کیا ہو اس کو عالم اور جس کو با اعتبار شہود مطلع کیا ہو اس کو عارف کہیں گے۔

عالم اجسام صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں: ''مراتب تنزل میں عالم اجسام ہے۔ فقرائے طریقت اسی کو کبھی تعین اول اور تعین ثانی اور اعیان ثابتہ اور ارواح اور مثال اور اجسام اسی ترتیب کے ساتھ کہتے ہیں اور کبھی عما اور ہبا اور عقل کل اور نفس کل اور جسم کل کہتے ہیں۔ عقل، عقول مشخصہ (فرداً فرداً ہر شخص کی عقل) اور نفس کل نفوس جزئیہ (الگ الگ ہر شخص کا نفس) اور جسم کل اجسام متعینہ (ہر شخص کا جسم الگ الگ) کی حیثیت سے بطور دریائے اعظم کے ہے جس سے نالے اور ندی اور نہر اور تالاب اور برتنوں اور آبخوروں کے پانی کا وجود ہے اس مقام پر اس سے زائد تفصیل نہیں کی جاسکتی۔''

عالم ارواح صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''واضح ہو کہ روح اطبا کے نزدیک خون لطیف کا بخار ہے جو تین جگہوں پر بدن میں رہتا ہے اول جگر وہاں اس کا نام روح طبعی ہے۔ دوم

دل وہاں اس کا نام روح حیوانی ہے سوم دماغ وہاں اس کا نام روح نفسانی ہے۔

یہ تینوں روحیں انہی تین مقامات سے تمام بدن اور تمام اعضا میں اس طرح پہنچتی ہیں کہ جگر سے بذریعہ آنتوں کے اور دل سے بذریعہ رگوں کے اور دماغ سے بذریعہ پٹھوں کے۔ اطبا سوا ان ارواح کے جن کو خون لطیف کا بخار کہتے ہیں اور جن کی مدد سے بدن عنصری کے اجزا کو چھوا اور دیکھا جاسکتا ہے اور کوئی روح نہ جانتے ہیں اور نہ مانتے ہیں۔''

عالم امر
اعیان ثابتہ اور ارواح کو کہتے ہیں جس سے کُنْ فَیَکُوْن مراد ہے۔ کن سے اشارہ عالم اعیان کی طرف ہے اور فیکون سے عالم ارواح کی طرف۔

عالم ثانی
مرتبہ واحدیت اور عالم صفات مراد ہے۔

عالم جبروت
صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''عالم جبروت کو عالم آرام و تمکین اور عالم بے نفس کہتے ہیں۔ بعض نے اس کو عالم اسا وصفات بھی کہا ہے یہ غلطی ہے۔''

عالم خلق
عالم اجسام کو کہتے ہیں۔ یہ موجود ہوئے ہیں امر حق سے بہ مادہ اور مدت، جس طرح عالم امر بلا مادہ اور مدت کے موجود ہوا، اسی کو عالم ملک اور عالم شہادت بھی کہتے ہیں۔

عالم صغیر و عالم کبیر
انسان اور انسانی جسم کو عالم صغیر کہتے ہیں کیونکہ جو کچھ عالم کبیر میں موجود ہے اس کی نظیر انسانی جسم میں موجود ہے اور عالم کبیر کہتے ہیں عالم ارواح سے عالم اجسام تک کو۔ عالم صغیر خاص عالم انسان کو کہتے ہیں۔ بعض عالم کبیر سے عالم

باطن مراد لیتے ہیں جو مراتب ثلثہ یعنی احدیت وحدت و احدیت سے مراد ہے۔

عالم لاہوت صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''عالم لاہوت کو عالم ہویت اور عالم ذات اور عالم بے رنگ اور عالم اطلاق اور عالم بحت کہتے ہیں۔ یہ عالم (لاہوت) عالم جبروت و ملکوت و ناسوت کی اصل ہے اور ان سب عوالم کو محیط ہے۔ سب عوالم جسم کی طرح ہیں اور یہ عالم جان کے مثل ہے۔ وہ سب اسی میں داخل ہیں اور اسی سے نکلتے ہیں۔ یہ بذات خود یکساں رہتا ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دیگر عوالم کی نسبت اس عالم سے ایسی ہے جیسے لہروں کی نسبت دریا سے اور ذرّوں کی نسبت آفتاب سے اور معانی کی نسبت الفاظ سے۔''

عالم مثال جو کچھ عالم اجسام میں موجود ہے اس کی نظیر عالم مثال میں موجود ہے فرق اتنا ہے کہ عالم ارواح لطیف ہے اور یہ کثیف۔ عالم مثال عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان ایک عالم ہے۔

صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''عالم مثال اس عالم کو کہتے ہیں جو عالم اجسام اور ارواح کے درمیان ہے اور عالم اجسام سے گنجائش اور لطافت میں بالا اور عالم ارواح سے نیچے ہے۔ عالم ارواح نمود اور تمدد سے پاک ہے یعنی نہ اس میں مادہ ہے نہ مقدار لیکن عالم اجسام میں مادہ بھی ہے اور مقدار بھی ہے۔ عالم مثال میں مادہ نہیں ہوتا لیکن مقدار ہوتی ہے۔ زیادہ تر حکما اور تمام متکلمین نے عالم مثال کا وجود

نہیں مانا ہے اور اس کو نہیں سمجھے ہیں۔ حکمائے اشراق اور تمام صوفیہ کرام اس کے قائل ہیں اور عقل صحیح بھی اس کو قبول کرتی ہے۔ جب قادر مطلق نے ایک ایسا عالم پیدا کیا جو مادّہ و مقدار سے منزّہ ہے اور دوسرا ایسا عالم کہ جس میں یہ دونوں صفتیں ہیں تو قدرت کی وسعت کا یہ اقتضا ہوا کہ ایک عالم ان دونوں کے درمیان ہو کہ جس میں مادہ نہ ہو مگر مقدار موجود ہو۔ لیکن جس میں مادہ ہو اور مقدار نہ ہو ایسا عالم خیال میں نہیں آتا کیونکہ مادہ بغیر مقدار کے ممکن نہیں ہے۔ محققین کے نزدیک آخرت کے احکام جن کا بیان شرع شریف میں ہے اسی عالم (یعنی عالم مثال) سے تعلق رکھتے ہیں۔

عالم مثال کو عالم خیال بھی کہتے ہیں۔ عالم خیال کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی خاص جس میں مادہ ہو یا نہ ہو۔ یہاں خیال کے معنی خاص لیے گئے ہیں کیونکہ خیال کے عام معنی میں کل عوالم شامل ہیں العالم کلہ خیال (عالم ہمہ تن خیال ہے)۔ یہ بات ویسی ہی ہے جیسے کہ علما نحو کلمات مستقلة الدلالة غیر مفروضة الازمنة (یعنی جو اپنے معانی مستقل پر دلالت کرتا ہو اور تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اس میں نہیں پایا جاتا) کو عموماً اسم کہتے ہیں۔ اس کے بعد خاص طور پر اس کو اسم اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کسی ذات مبہم یا کسی صفت معین پر اس کی دلالت نہیں ہوتی جس طرح کہ درخت اور پہاڑ بخلاف ضارب و کاتب کے کہ اس کو صفت کہتے ہیں کیونکہ وہ ذات مبہم یا صفت معین کے لیے ہوتا ہے۔ تو یہ معلوم ہوا کہ عالم مثال کو معنی مخصوص ہی میں خیال

کہتے ہیں۔

صوفیہ کرام فرماتے ہیں کہ العالم کله خیال تو جو کچھ سوائے اللہ کے ہے جس کو عالم کہتے ہیں ۔ عالم معنی کے لحاظ سے محض خیال ہے۔ خیال ایسے عالم کے لیے مخصوص ہوتا ہے جو عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان ہے اور اس لحاظ سے خیال خاص ہے اور مثال کے معنی میں ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں ۔ خیال متصل، خیال منفصل۔

(1) خیال متصل وہ ہے جو جسمانی قویٰ کے باقی رہنے تک تعلق رکھے اور اسی پر موقوف ہو۔

(2) خیال منفصل وہ ہے جو جسمانی قویٰ کے باقی رہنے پر موقوف نہ ہو۔

بعض حضرات نے متصل اور منفصل کی تفصیل دوسری طرح سے کی ہے مگر یہی زیادہ واضح ہے اور بعض اسی کو مثال مطلق اور مثال مقید کہتے ہیں اور یہ بھی اس طرح ہے جس طرح کہ متصل اور منفصل یہ دونوں تقسیم اصل میں ایک ہی ہیں جس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مثالیہ صورتیں زید و عمرو وغیرہ کی جسمانی شکل اختیار کرنے سے قبل مطلق تھیں اور بعد جسمانی صورتیں اختیار کرنے کے بہ لحاظ اعمال و اخلاق مقید ہوگئیں۔ ورنہ مطلق کو مثال میں لانا تصور نہیں کیا جاسکتا۔......

خیال متصل :- خیال متصل سے مراد صورت مثالی کی طرح جسمانیت کے وجود سے متعلق ہونا ہے جو جاگنے کی حالت میں بغیر مثالیہ صورتوں کو دیکھے اور سننے کے ذہن میں آئے۔ یہ مثال متصل کبھی خارجی وجود پر مقدم ہوتی ہے جیسے کہ انگوٹھی

کا نمونہ سنار کے ذہن میں اس کو ڈھالنے سے پہلے آئے اور
اسی طرح پر وہ انگوٹھی بنائے اور کبھی موخر ہوتی ہے جیسے کوئی
انگوٹھی دیکھے اور اس کی صورت اپنے ذہن میں قائم کرلے۔
خیال منفصل :- خیال منفصل یہ ان قوتوں کے باقی رہنے پر
موقوف نہیں ہے بلکہ جسمانی قویٰ سے اس کا تعلق بھی نہیں
ہوتا ہے جیسے کہ شرح شریف میں نعمتیں اور راحت جو قبر میں
ہوتی ہے اور قبر کا عذاب جو کہ بدن کے زوال کے بعد ہوتا
ہے مذکور ہوا ہے مولوی معنوی فرماتے ہیں۔

آں قوئی کہ بے بدن داری بدن
پس مترس از جسم و جاں بیروں شدن

(یہ قوی ہے جو بغیر بدن کا ہوتے ہوئے بھی بدن رکھتا ہے۔
پس جسم و جان کی علاحدگی سے بے خوف رہو)
یعنی اس بدن عنصری کے علاوہ تمھارے لیے بدن مثالیہ بھی
ہے کہ جو کچھ تم کو بدن عنصری کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے
وہ اس سے بھی حاصل ہوتا ہے بلکہ ایک طرح پر وہ اس سے
بڑھ کر اور زیادہ صفائی کے ساتھ ہوتا ہے اس طرح کہ جب
تک اس جسم عنصری میں ہے مقید ہے اور اس سے غافل اور
اس کا منکر ہے اور جب اس سے علاحدہ ہوگا تو جان لے گا
کہ وہ حالت اس کے مقابلہ میں ہیچ ہے۔
ملا عبدالغفور نے ''لمعۂ نہم'' میں لکھا ہے کہ نفوس جزیۂ کے
خیال انسانی کو مثال متصل کہتے ہیں کیونکہ یہ جسم انسانی
کے قریب ہے اور نفس کل کو جو ان کے واسطے مقرر ہے
مثال منفصل کہتے ہیں کیونکہ یہ جسم انسانی سے الگ واقع

ہوا ہے۔

یہ صراحت بھی اسی کی ایسی ہے جیسا کہ بیان کر چکا ہوں اور اگر اس کو واضح طور پر بیان کیا جائے تو یہ ہے کہ آدمیوں میں سے زید و بکر و عمر وغیرہ ہر ایک کے لیے ایک نفس واحدہ مخصوصہ معینہ ہوتا ہے اور اسی کو نفوس جزئیہ کہتے ہیں اور صور علمیہ جزئیہ جو اسی میں حاصل ہے اس کو خیال متصل اور مثال متصل کہتے ہیں۔ بہ سبب اس کے کہ نفوس جزئیہ کا تعلق بدن کے ساتھ ہے اور ان نفوس جزئیہ کا تعلق نفس کے ساتھ ایسے ہے جیسے دریا کا تعلق نہروں کے ساتھ یا آفتاب کا تعلق ذرّوں کے ساتھ ہے۔ اس لیے ارواح کا تعلق روح کل سے اور عقول کا تعلق عقل کل سے بلکہ تمام اجسام کا تعلق جسم کل سے حضرات صوفیہ کرام نے قرار دیا ہے۔ لہٰذا صورت علمیہ جو اس میں حاصل ہیں اسی کو خیال منفصل اور مثال منفصل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا تعلق عنصری جسموں سے نہیں ہوتا۔"

صاحب "مطالب رشیدی" نے عالم مثال کی وضاحت میں مزید لکھا ہے کہ، "عالم مثال کی کثافت میں اور عالم محسوسات کے جاننے میں جوہر جسمانی سے مشابہ ہے اور لطافت میں جواہر مجرد عقلی روحانی سے مشابہ ہے لیکن نہ تو مرکب مادّی ہے اور نہ مجرد عقلی بلکہ دونوں سے الگ بھی ہے اور دونوں کی طرح نسبت بھی رکھتا ہے۔

"فصوص الحکم" میں برزخ کی تصریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ اول وہ ہے کہ جو روح اور جسم کے درمیان واسطہ ہے

کہ بدن کے تعلق سے پہلے روح اسی عالم میں تھی جس کو
مثال کہتے ہیں۔ دوسرے وہ ہے جو درمیان دنیا اور آخرت
کے واسطہ ہے اور بدن سے الگ ہونے کے بعد روح وہاں
رہتی ہے۔ یہ عالم برزخ کم مکشوف ہوتا ہے بخلاف اول کے
جو خواص و عوام کو مکشوف ہوتا ہے۔ عوام کو خواب میں اور
خواص کو بیداری میں اس کا کشف ہوتا ہے۔ کشف سے یہ
بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ عالم میں کیا ہونے والا ہے لیکن
کشف موتی پر قدرت نہیں ہوتی سوائے اقطاب اور افراد
کے۔ اقطاب سات ہیں جو ہفت اقلیم میں رہتے ہیں اور
افراد اقطاب کی نظر اور حکم سے خارج ہیں۔
واضح ہو کہ اولیا دو قسم کے ہوتے ہیں۔
اول قسم وہ ہے جن کے متعلق نظام عالم ہوتا ہے جن میں
سب سے اعلیٰ قطب الاقطاب ہے اور اس سے اتر کر اس
کے وزیر ہوتے ہیں جن میں سے ایک کا لقب عبدالرحمٰن ہے
جو اس کا دست راست ہے اور جس کی نظر سفلیات پر رہتی
ہے۔ دوسرے کا لقب عبدالصمد ہے جو اس کا دست چپ ہے
اور اس کی نظر علویات پر رہتی ہے۔ ان کے تحت میں سات
قطب ہوتے ہیں جو ابدال کہلاتے ہیں اور ان کے ماتحت بھی
اور اقسام ہوتے ہیں یہ سب قطب الاقطاب ہی کے ماتحت
ہوتے ہیں۔
دوسری قسم وہ ہے جو عنایت و عظمت و جلال کی وجہ سے اہل
عالم سے بیگانہ ہوتے ہیں لہٰذا ان کو افراد کہتے ہیں۔ خلاصہ
یہ کہ افراد طائفہ اولیٰ ہیں اور اقطاب طائفہ ثانیہ۔ ملامتیہ بھی

افراد میں سے ہوتے ہیں، اور ان کا مرتبہ قطب سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ فرد ہر زمانے میں ہوتے ہیں۔ یہ تین یا پانچ یا سات ہوتے ہیں۔

بعض نے اس طرح لکھا ہے کہ قطب تمام اولیا کا سردار ہوتا ہے اور اس کا نام عبداللہ ہے اور اس کے دو وزیر ہوتے ہیں عبدالرب اور عبدالملک۔ غوث جہان کا فریادرس ہوتا ہے اور اسی کو قطب کہتے ہیں۔ قطب کے دو وزیر راست و چپ ہوتے ہیں۔ ان میں سے عبد الرب ملکوت کا نگراں ہوتا ہے اور عبدالملک ملک کا نگراں۔

دیگر اولیا اللہ تین سو ہوتے ہیں۔ ان کو اخیار اور ابرار کہتے ہیں۔ اور ان میں سے چالیس وہ ہیں جن کو ابدال کہتے ہیں اور چار اوتاد کہلاتے ہیں اور تین نقیب کہلاتے ہیں اور ایک کو قطب و غوث کہتے ہیں۔

چاروں اوتاد عالم کی چاروں حدوں پر ہوتے ہیں۔ مغرب میں عبدالعلیم اور مشرق میں عبدالحی اور شمال میں عبدالمرید اور جنوب میں عبدالقادر کہے جاتے ہیں۔ یہ چاروں عالم کی محافظت کے لیے مقرر ہیں۔

ابدال ترقیات و تعینات حقائق اور دم بدم کی الٹ پھیر میں مصروف رہتے ہیں۔ نجبا چالیس ہوتے ہیں جو مردان غیب میں سے ہیں۔ یہ کارہائے بحر و بر کی اصلاح کے لیے مقرر ہوتے ہیں۔

نقبا تین سو ہوتے ہیں جن کا مرتبہ اولیا میں ادنیٰ ہوتا ہے۔
افراد تین ہوتے ہیں جو تجلی فردیت کی وجہ سے خاتم النبیینؐ

کے ساتھ مخصوص اور قطب کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں۔
اخیار منجملہ تین سو چھپن مردان غیب کے سات ہوتے ہیں۔''

عالم مطلق
مرتبہ احدیت اور عالم باطن مراد ہے۔

عالم ملکوت
صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''عالم ملکوت'' کو ''عالم ارواح'' اور ''عالم غیب'' اور ''عالم لطیف'' اور ''عالم خواب'' بھی کہتے ہیں۔ عالم ناسوت کی صورت فنا پذیر ہے لیکن اس عالم کی صورت جو عالم ناسوت کی اصلی صورت ہے کبھی فانی نہیں ہوتی اس لیے عالم مثال عالم ملکوت کی کلید ہے۔ اور صورت مثالی کو جو آنکھ بند کر کے دیکھا جاتا ہے اس سے مراد اس صورت کی روح ہوتی ہے نہ کہ بدن۔ اس لیے ظاہر ہوگیا کہ آدمی کی روحیں عالم شہادت میں جو صورت اختیار کیے ہوئے تھیں بغیر بدن کے موجود ہیں اور ہر وقت نگاہ کے سامنے ہوسکتی ہیں۔ سونے کی حالت میں آدمی چاہے ہوشیار ہو چاہے غافل بلاواسطۂ حواس وقوائے ظاہری اپنی روح اور آنکھ اور کان اور زبان اور تمام حواس اور قوائے باطنی سے لطافت کا لطف قبول کر کے عالم ملکوت کی سیر کرتا ہے۔ جس شخص کا دل لطافت اور آگاہی حاصل کر چکا ہے وہ لطیف صورتیں دیکھتا ہے اور عمدہ باتیں سنتا ہے اور محظوظ ہوتا رہتا ہے۔ بخلاف اس کے جس کا دل کثافت اور غفلت میں مبتلا ہوتا ہے۔ وہ بری صورتیں دیکھتا اور کریہہ ومہیب آوازیں سنتا رہتا ہے اور جن حالات میں عالم ناسوت میں گرفتار ہوتا ہے زیادہ تر وہی مشاہدہ کرتا ہے جن میں نہ کوئی حظ ہوتا ہے اور نہ حلاوت۔''

عالم معنی عارف کامل کے باطن کو کہتے ہیں اور بعض عالم ارواح بھی مراد لیتے ہیں۔

عالم ناسوت صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، رسالہ'' حق نما'' میں ہے کہ عالم ناسوت سے مراد عالم محسوسات ہے۔ بعض نے اسی کو عالم شہادت اور عالم بیداری کہا ہے۔ یہ انتہائی مرتبہ حضرت وجود کا ہے اور کمال لذت اسی عالم میں ہے۔
اس عالم ناسوت میں اگر کسی کے دل درد مند میں طلب حق پیدا ہو تو یہ چاہیے کہ کسی خالی جگہ میں تنہا بیٹھے اور ایسے بزرگ کی صورت کہ جس کا وہ معتقد ہو یا اپنے آباو اجداد میں سے ایسے بزرگ فقیر کی صورت کا جس کو دیکھا ہو تصور کرے یا معشوق مجازی کی صورت کا تصور کرے اس طریقہ سے کہ آنکھیں بند کر کے دل سے متوجہ ہوکر اس صورت کو چشم دل سے مشاہدہ کرے۔
اس فقیر کے نزدیک دل تین جگہ پر ہے۔ اول سینہ کے اندر پستان چپ کے نیچے دل صنوبر کی شکل پر ہے اور اس کو دل صنوبری کہتے ہیں۔ اس شکل کا دل تمام حیوان و انسان کے پاس ہے مگر اس کا معنی (مفہوم) خاص لوگوں کے لیے مخصوص ہے دوسرے ام الدماغ میں ہے اور اسی دل کو مدوّر اور بیرنگ کہتے ہیں۔ اس کی یہ خاصیت ہے کہ جب کوئی اس دل کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ہرگز خطرے نہیں پیدا ہوتے۔ تیسرے وہ دل ہے جو نشست گاہ کے درمیان ہے اور اس کو دل نیلوفری کہتے ہیں۔
جو توجہ ذکر کی گئی اس کا تعلق دل صنوبری سے ہے اور وہ

مثالی صورتیں کہ اس تصور میں چشم دل سے مشاہدہ کی جاتی ہیں ان کو عالم مثال کہتے ہیں جو عالم ملکوت میں داخل ہے۔ اگر مذکورہ بالا طریقہ پر تصور کرنا اختیار کیا جائے تو رفتہ رفتہ متصور کی صورت جم جائے گی اور اس طرح عالم ملکوت کھل جائے گا۔

عامہ علمائے رسوم اور ظواہر جنھوں نے فقط ظاہر شریعت پر اکتفا کیا ہے اور جن کو باطن سے کچھ حس نہیں۔

ع۔ ب

عبادت یعنی اپنی نسبت کو حق کے ساتھ صحیح کرنا اور جن باتوں کی ممانعت ہے ان سے بچنا۔

عبادلہ ارباب تجلیات کو کہتے ہیں جو حقیقت کے کسی ایک اسم سے متحقق و متصف ہوتے ہیں اور وہ عبودیت کے ساتھ منسوب ہوتی ہیں۔

عبد اصطلاح میں جو کچھ لائق ظہور ہو اس کو عبد کہتے ہیں اور تعین اول کو عبد حقیقی کہتے ہیں۔ عبد حقیقی ایک سے زائد نہیں ہوتا کیونکہ تعین اول انا سے عبارت ہے۔ وجود مطلق نے اپنی ذات کو اولاً انا کے ساتھ تعبیر فرمایا اور اسی انا کو حقیقت محمدی بھی کہتے ہیں اور خارج میں حقیقت محمدی ہی اولاً ظاہر ہوئی اسی واسطے آنحضرت کو تعین اول کہتے ہیں۔ یہ ایک وجہ سے مقید ہے اور ایک وجہ سے مطلق۔ اس اعتبار سے تمامی مخلوقات مقید اور مطلق دونوں ہیں۔ واضح ہو کہ ہر عین ثابت باعتبار اطلاق رب ہے اور باعتبار تقید عبد اور اگر اس اعتبار کو اطلاق

اور تقید سے قطع نظر کریں تو نہ عبد ہے نہ رب بلکہ ایک ہی حقیقت ہے۔ اس ایک حقیقت وحدانی کو حقیقت محمدی اور برزخ کبریٰ کہتے ہیں جو عبد و رب کے درمیان ہے تاکہ دو ایک نہ ہوجائیں اور ایک دو نہ ہوجائیں یعنی یہ حقیقت برزخ ہے فصل اور وصل کے واسطے اور یہ برزخ بہ نسبت رب کے رب ہے اور بہ نسبت عبد کے عبد ہے اور اسی برزخ کو جامع البحرین اور فاصل البحرین کہتے ہیں اور آیت کریمہ مرج البحرین یلتقیان بینھما برزخ لا یبغیان سے اسی برزخ کی طرف اشارہ ہے۔

عبودۃ سالک کا اپنے نفس کو رب کی عبادت کے لیے حاضر کرنا اور عبادت کرنا حق کے مقام فرق و جمع دونوں میں یہ مرتبہ اخص الخواص ہے۔

عبودیت صدق نیت اور تصحیح نسبت کو کہتے ہیں کہ سالک اپنے سلوک میں جنت کی طمع اور دوزخ کے خوف کے بغیر حق کی طرف متوجہ رہے۔ عبودیت کی کئی قسمیں ہیں۔ اول اوامر کی پابندی کرنا اور نواہی سے پرہیز دوسرے راضی برضائے الٰہی رہنا، تیسرے اپنی خواہش اور اختیار کو چھوڑنا اور حق کی خواہش اور اختیار میں رہنا۔ معبود کے مشاہدہ میں عبد کی ہستی مٹ جانے کو بھی کہتے ہیں۔ یہی مقام اعلیٰ اور مقام محمدی ہے۔

ع۔ د

عدم نیست و نابود ہونے کو کہتے ہیں۔ یہ دو قسم پر ہے ایک عدم محض کہ جو نقیض وجود کا ہے جیسے شریک باری وغیرہ اور دوسرا

عدم اضافی جس سے مراد بطون اشیا ہے۔

عدم العدم مرتبہ احدیت کو کہتے ہیں کیونکہ عدم کا عدم اثبات ہے یعنی بجز وجود کے حقائق کا کوئی وجود نہیں اس مرتبہ کو عین الکافور بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح چشمہ کافور کی نہایت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے اسی طرح اس مرتبہ کی نہایت کو بھی کوئی نہیں پہنچ سکتا اسی واسطے ارشاد ہے لا تفکر و فی ذات اللہ و تفکر و فی صفات اللہ والآئہ یعنی اللہ کی ذات میں نہیں بلکہ اس کی صفات اور اسما میں تفکر کرو۔

ع۔ ر

عرش ایک ایسا جسم ہے جو تمام اجسام کو محیط ہے جس کا نام بلندی کے سبب عرش رکھا گیا ہے یا تشبیہ دیا گیا ساتھ سریر ملک کے کہ ملک پر قائم ہے یعنی ملائکہ اٹھائے ہوئے ہیں۔ قضا و قدر کے احکام یہیں سے صادر ہوتے ہیں۔

عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ اس کا قیام بہ وسیلۂ جوہر ہو جیسے رنگ اور کپڑا، کپڑا جوہر ہے اور رنگ عرض۔

عروج عالم اجسام سے احدیت تک پہنچنے کو کہتے ہیں جو اصل ہے جیسا کہ ارشاد ہے (کل شیٔ یرجع الی اصلہ) یعنی سالک اپنے جسم کو محو کرنے سے عالم مثال میں اور عالم مثال کو محو کرنے سے عالم ارواح میں اور عالم ارواح کو محو کرنے سے عالم اعیان میں اور عالم اعیان کو گم کرنے سے وحدت میں اور وحدت کو گم کرنے سے احدیۃ میں پہنچتا ہے اور اسی طرح نزول بھی ہوتا ہے۔

ع۔ ز

عزلت خلق کے میل جول سے علاحدگی اختیار کرنا مراد ہے۔

ع۔ ش

عشرت اس سے مراد جذباتِ عشق کی لذت ہے۔

عشق حب معشوق اور مرتبہ وحدت کو کہتے ہیں یعنی حق تعالیٰ نے اپنے حب ذاتی سے اولاً عشق کو پیدا کیا جس کو حقیقت محمدی سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق نے اپنے تعین کو دوست رکھا جیسے کہ حدیث قدسی میں ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ تھا پس پسند کیا میں نے یہ کہ پہچانا جاؤں، لہٰذا پیدا کیا خلق کو کہ پہچانے مجھ کو۔ مرتبہ عشق سب مرتبوں سے افضل ہے بعضوں کا قول ہے کہ العشق هو الذات اسی مرتبہ کو علم مجمل بھی کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ عشق مشتق ہے عشقہ سے اور عشقہ اس گھانس کو کہتے ہیں جو درخت پر لپٹتی ہے اور درخت کو بے ثمر اور زرد و خشک کر دیتی ہے اسی طرح عشق بھی عاشق کی ذات کو تجلی جمال معشوق میں محو کر دیتا ہے تاکہ تفرقۂ عاشق و معشوق باقی نہ رہے۔ عشق انتہا ہے درجۂ محبت کی، یہ خود بخود ہوتا ہے اختیار سے نہیں ہوتا۔ اس کے پانچ درجات ہیں۔ درجۂ اول فقدان دل یعنی دل کا گم کرنا۔ درجۂ دوم تاسف ہے وہ یہ ہے کہ معشوق کے بغیر عاشق بیدل ہر وقت اپنی زندگی سے

متاسف ہوتا رہے۔ درجۂ سوم وجود ہے اور یہ عجب قسم کا حال ہے جو تحریر و تقریر میں نہیں آسکتا اور اس کی وجہ سے عاشق کو کسی جگہ اور کسی وقت آرام اور قرار نصیب نہیں ہوتا۔ درجۂ چہارم بے صبری ہے اس درجہ میں آتش شوق اس درجہ جوش میں آجاتی ہے کہ عاشق رات دن شور مچاتا رہتا ہے۔ درجۂ پنجم صیانت ہے عاشق اس درجہ میں پہنچ کر دیوانہ ہوجاتا ہے۔ بجز معشوق کے اس کو کسی کی یاد نہیں رہتی۔ عشق کی دو قسمیں ہیں مجازی و حقیقی۔ حقیقی خدا کا عشق ہے مجازی کی بھی دو قسمیں ہیں نفسانی و حیوانی۔ نفسانی باعث لطافت و صفائی نفس ہوتی ہے جس کی وجہ سے عاشق صاحب وجد اور صاحب فکر و گویا اور تعلقات دنیا سے منقطع ہوجاتا ہے۔ یہی مجاز ہے جو عمدہ ترین نعمت اور موہبت خداوندی ہے اور اس کی خاصیت ہے کہ یہ عاشق کو سوائے معشوق کے دوسری طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا اس میں درحقیقت عاشق کی توجہ معشوق حقیقی پر ہوتی ہے جو صورت میں آکر جلوہ نمائی کرتا ہے۔ سلوک میں سوائے اس عشق کے دوسری چیز مطلوب پر فائز کرنے والی نہیں ہے۔

عشوہ تجلیٔ جمالی مراد ہے۔

ع۔ق

عقاب عقل اول مراد ہے۔

عقدہ کشائی صفت معشوق مراد ہے۔ اسی کو بسط بھی کہتے ہیں۔

عقل عالم تمیز کو کہتے ہیں۔

عقلِ کل نورِ محمدی کو کہتے ہیں کہ خارج میں یہی مظہرِ اول ہے اور بعضے جبرئیل اور عرشِ اعظم کو عقلِ کل کہتے ہیں لیکن قولِ اول ہی صحیح ہے۔

ع۔ک

عکس اعیانِ ثابتہ (عین ثابت کی جمع) یعنی وجودِ انسانی، اس ناسوتی تعین کو جس میں انسان کی روح قید ہے) کو عکس کہتے ہیں جو وجود کا عکس ہے۔ وجود عالم ہے اور علم آئینہ۔ حق نے اپنے وجود کے علم کے ساتھ جان لیا تھا کہ میں صلاحیت رکھتا ہوں کہ متجلی اور ظاہر ہوں اس لیے یہ علم باعتبار جمال مرتبہ وحدت ہے اور باعتبار تفصیل مرتبہ واحدیت، جس میں تفصیل وار صور علمیہ ثابت ہیں۔

ع۔ل

علت تنبیہ حق کو کہتے ہیں جو بندہ کے واسطے ہے خواہ وہ کسی سبب سے ہو، یا نہ ہو۔

علف شہواتِ نفسانی مراد ہے۔

علمِ لدنی عرفان اور وہ علم جو بلاواسطہ ذاتِ حق سے حاصل ہو۔
راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں ''علمِ لدنی کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں بعض علما اور بعض صوفیہ نے بڑی افراط و تفریط کا مظاہرہ کیا ہے۔ مگر اس مسئلہ میں جادۂ اعتدال کو نہ چھوڑنے والے علماء اور صوفیہ کی تعداد بھی بہت ہے۔ محی الدین ابن عربیؒ نے قرآن حکیم کی آیت وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ

لَّدُنَّا عِلْماً (الکہف:64) سے 'علم لدنی' کا اثبات کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی خاص رحمت و مہربانی سے اہل ذوق کے سینوں میں ڈال دیتا ہے جیسا کہ اس نے یہ علم اپنے بندے خضرؑ کے سینہ میں ڈال دیا تھا۔(محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیہ /253) امام غزالیؒ نے بھی 'علم لدنی' کا اثبات کیا ہے۔ (امام غزالی۔ احیاء علوم الدین 27:1) اور امام ربانیؒ نہ صرف اس کے قائل تھے بلکہ انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ اس علم سے انھیں وافر حصہ حاصل ہوا تھا۔

''......اس فقیر کو علم لدنی کی توفیق حضرت خضر علیہ الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ کی روحانیت سے حاصل ہوئی لیکن یہ صورت حال اس وقت تک ہی رہی جب تک کہ میں مقام اقطاب سے نہیں گزر گیا مگر اس مقام سے گزر جانے اور بلند تر مقامات میں ترقیاں حاصل کر لینے کے بعد علوم کا حصول خود اپنی حقیقت سے ہونے لگا یعنی علوم اپنی ذات میں خود بخود اپنی ذات ہی سے حاصل ہونے لگے، کسی غیر کی مجال نہ رہی کہ درمیان میں آ سکے۔'' (تصوف اور بھکتی۔تنقیدی اور تقابلی مطالعہ-ص 138 تا 139)

علم الیقین

یقین کے تین مرتبے ہیں۔علم الیقین عین الیقین حق الیقین۔ علم الیقین کہتے ہیں کہ ایک شے کا کمال تیقن اور اس کی کیفیت اور ماہیت کو دیکھے بغیر جانا مثلاً اس بات کا علم اور یقین کہ آگ جلاتی ہے اور اس میں قوت جلانے کی ہے دوسرا

مرتبہ عین الیقین کا ہے۔ یہ بہ نسبت علم الیقین کے قوی ہے یعنی اپنی آنکھ سے آگ کو جلاتے ہوئے دیکھنا تیسرا مرتبہ حق الیقین ہے یعنی کسی شخص کا داخل ہونا کسی چیز میں مثلاً آگ میں پھاند (کود) پڑنا اور جل جانا۔ علم الیقین اعیان ثابتہ کو، عین الیقین وحدت کو اور حق الیقین احدیتہ کو بھی کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک سالک کا یہ جاننا کہ حق اپنی وحدانیت کے ساتھ موجود ہے اور اس میں سالک کو کسی قسم کا شبہ نہ واقع ہونا علم الیقین کا مرتبہ ہے۔ پھر حجاب صفات اور اسما اور افعال اور آثار کے ساتھ اس کا مشاہدہ کرنا عین الیقین ہے اور پھر اس سالک کا سلوک کرنا اور حق میں فنا ہونا حق الیقین ہے۔

امام قشیریؒ کے مطابق "صوفیا کی اصطلاح کے مطابق علم الیقین وہ علم ہے جس میں برہان و دلائل کی شرط پائی جاتی ہے عین الیقین وہ ہے جس میں وضاحت پائی جائے اور حق الیقین وہ علم ہے جس میں معائنہ یا ایسا علم پایا جائے جسے انسان اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو۔ لہٰذا عین الیقین اربابِ عقول کا علم ہوتا ہے اور صاحبِ علم کا علم عین الیقین ہے اور اصحابِ معرفت کا علم حق الیقین ہوتا ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

اس ضمن میں واردات قلبی کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ امام قشیریؒ کے لفظوں میں "وارد، وہ اچھے خواطر ہیں جو انسان کے قصد و ارادے کے بغیر دل میں محسوس ہوں۔ اسی طرح وہ امور بھی وارد کہلائیں گے جو خواطر کی قسم سے نہ ہوں۔ مزید براں بعض اوقات 'وارد' حق کی طرف سے ہوتا ہے اور کبھی علم کی

طرف سے۔ لہٰذا واردات خواطر سے زیادہ عام ہیں، کیونکہ خواطر ایک قسم کے خطاب کے ساتھ مختص ہیں، یا ایسی بات سے مختص ہیں جس میں خطاب پایا جائے۔ واردات کی کئی قسم ہیں۔ وارد خوشی، وارد غم، وارد قبض اور وارد بسط وغیرہ۔''
(رسالہ قشیریہ)

علم و معرفت

صاحب ''کشف المحجوب'' نے فرمایا ہے کہ ''علما اصول علم و معرفت کے درمیان فرق نہیں کرتے اور دونوں کو ایک ہی کہتے ہیں مگر عارف کا ایسا کہنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے تمام اسما توقیفی ہیں، لیکن مشائخ طریقت نے ایسے علم کو جو معاملہ اور حال سے متعلق ہو اور اس کا عالم اپنے کو اس سے تعبیر کرے، معرفت کہا ہے اور اس کے جاننے والے کو عارف اور جو علم ایسا ہو جس کے صرف معنی ہی ہوں اور وہ معاملہ سے خالی ہو تو اس کا نام علم رکھا ہے اور اس کے جاننے والے کو عالم کہا ہے لہٰذا وہ شخص جو کسی چیز کے معنی اور اس کی حقیقت کا عالم (جاننے والا ہو) ہو اس کا نام عارف رکھا گیا ہے اور وہ شخص جو صرف عبارت جانتا ہو اور اس کی معنوی حقیقت سے آشنا ہو اس کا نام عالم رکھا گیا ہے یعنی عالم اپنے علم کو زبان سے اور عارف اپنے علم کو اپنے حال سے بیان کرتا ہے۔ یہ طبقہ جب ان معنوں کو لوگوں سے بیان کرتا ہے تو اس کا استخفاف ان کو دانشمند اور عوام کو منکر بناتا ہے ان کی مراد، ان کے حصول علم کی بنا پر ان کی مذمت کرنا نہیں ہوتی بلکہ ان کی مراد، معاملہ کو ترک کرنے کی برائی ہوتی ہے۔

"لان العالم قائم بنفسه و العارف قائم بربه "اس لیے کہ عالم اپنی ذات کے ساتھ اور عارف اپنے رب کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔
صاحب "کشف المحجوب" فرماتے ہیں "علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین اصول کے اعتبار سے یہ تینوں کلّے علم سے متعلق ہیں جو اپنے جاننے کے ساتھ ہیں، اور اپنے جاننے کے بیان کی صحت پر غیر یقینی علم، علم نہیں ہوتا ..... کل قیامت میں جب ہر مسلمان دیدار باری تعالیٰ سے مشرف ہوگا تو وہ بھی اس صفت پر دیکھے گا جس صفت میں آج جانتا ہے۔ اگر وہ دید اس کے خلاف ہوگی تو کل کی رویت یا تو صحیح نہ ہوگی یا اس کا علم درست نہ ہوگا، حالانکہ یہ دونوں صفتیں توحید کے منافی ہیں۔ اس لیے کہ مخلوق کو اس کا علم جو آج حاصل ہے وہ اسی کی طرف سے درست ہے۔ کل اس کی رویت بھی اسی کی طرف سے درست ہوگی۔ لہٰذا علم الیقین عین الیقین کے مانند اور حق الیقین، علم الیقین کے مانند ہوگا۔ جو حضرات عین الیقین کے بارے میں کہتے ہیں کہ رویت میں علم کا استغراق ہوتا ہے، یہ محال ہے۔ اس لیے کہ رویت حصول علم کے لیے ایک ذریعہ اور آلہ ہے جیسے کہ سننا ایک ذریعہ ہے جبکہ علم کا استغراق سننے میں محال ہے تو رویت میں بھی محال ہے۔ اس وجہ سے اہل طریقت کے نزدیک علم الیقین سے مراد، دنیاوی معاملات میں اوامر و احکام کا جاننا ہے اور عین الیقین سے مراد، جانکنی اور دنیا سے کوچ کرنے کے وقت کا علم ہے اور حق الیقین کا مطلب یہ ہے کہ کائنات

اور خود انسان کے وجود میں جو حقیقت کے آثار اور نشانیاں ہیں ان کے مشاہدے سے حقیقت کے بارے میں یقین اس درجہ مستحکم ہوجائے کہ اس میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہے۔ گویا علم الیقین علما کا درجہ ہے کہ وہ احکام و اوامر پر استقامت رکھتے ہیں اور عین الیقین عارفوں کا کہ وہ موت کے لیے ہمیشہ تیار رہتے ہیں اور حق الیقین محبوبان خدا کے فنا کا مقام ہے کہ وہ تمام موجودات سے کنارہ کش ہوجاتے ہیں۔ علم الیقین ریاضت و مجاہدے سے ہوتا ہے۔ عین الیقین انس و محبت سے اور حق الیقین مشاہدے سے۔ ایک عام، دوسرا خاص اور تیسرا خاص الخاص ہے۔ واللہ اعلم

ع۔م

اس سے مراد حقیقت الحقائق ہے۔

صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا ......ہمارا رب کہاں تھا خلق کو پیدا کرنے سے پہلے تو آپ نے فرمایا'' عما میں تھا۔ نہ اس کے اوپر ہوا ہے نہ اس کے نیچے ہوا ہے۔''

لغت عربیہ میں عما ابر رقیق اور لطیف کو کہتے ہیں جس سے آفتاب پوشیدہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی رو سے اور بھی نمایاں ہوجاتا ہے۔ آنحضرت پیغمبر حق صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ ذات کے بعض مراتب تنزل کے متعلق ہے کہ وہ اب تک مرتبہ کثرت میں نہیں آئے۔ ان کو آپؐ نے عما ہی فرمایا ہے مافوقه هواء ولاتحته هواء سے اشارہ اس عما (حجاب

یا پردے) کی طرف نہیں ہے جس کو عام لوگ عما سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطلب اس مرتبہ کی بساطت سے ہے جس کو ابھی تک کثرت کی کیفیت حاصل نہیں ہوئی۔

عمر سالک کے دل پر روشن ہونے والی حقیقت روحی اور تجلیات صفاتی کو کہتے ہیں۔ظہور حیات بھی مراد ہے۔

ع ۔ ن

عندلیب وہ عارف مراد ہے جو ہمیشہ ذکر و فکر میں رہے۔بعض عاشق بھی مراد لیتے ہیں۔

عنصر آتش، آب، خاک اور باد کو کہتے ہیں ان کو امہات سفلی بھی کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ ظہور عنصر آتش کا اسم قابض سے ہے اور باد کا اسم حی سے اور آب کا اسم محی سے اور خاک کا اسم ممیت سے ہے۔

عنقا ہیولیٰ کو کہتے ہیں۔عنقا دکھائی دیتا ہے نہ ہیولیٰ۔

ع ۔ ی

عید تجلیات جمالی مراد ہیں جو سالک کے دل پر وارد ہوتی اور انبساط بخشتی ہیں۔

عیش حضور دائمی کو کہتے ہیں۔

عین ہستی حق میں گم ہونا اور اپنی خودی سے فنا ہو کر بقا باللہ ہو جانا مراد ہے۔

عین اللہ و عین العالم عین کے معنی آنکھ کے ہیں۔ اس سے مراد انسان کامل ہے جو حقیقت برزخ کبریٰ کے ساتھ متحقق ہے کیونکہ حق اسی انسان

کامل کے سبب عالم کی طرف نظر فرماتا ہے۔

عین ثابتہ حضرت علیہ میں ایک حقیقت ہے جو ثابت ہے علم حق میں۔

عین الحیاۃ حیات حق کے ظل یا پرتو کو کہتے ہیں جو روح ہے۔

عین الشئی حق کے وجود سے عبارت ہے۔

عینیت یگانگی اور یگانہ ہونا مراد ہے۔ لغوی معنیٰ میں عینیت یہ ہے کہ دو چیزیں باہم ایک ہوں جیسے کہ موج اور بحر۔ اس قسم کی عینیت ذات اور صفات عبد و رب میں جائز ہے۔ دوسری عینیت اصطلاحی جیسے کہ شخص اور عکس۔ شخص اور عکس کے لیے آئینہ کا ہونا ضروری ہے یہ عینی بھی ذات اور صفات میں جائز ہے۔

غ۔ ا

غارت جذبۂ الٰہی کو کہتے ہیں جو سالک کے دل پر بے واسطہ وارد ہوتا ہے۔ بعض کامل فنا اور تجلی جلال بھی مراد لیتے ہیں۔

غ۔ ب

غبغب قہر آمیز لطف کو کہتے ہیں جو سالک کو نورانی صفات سے محروم کر کے ظلمانی صفات میں مبتلا کر دیتا ہے۔

غ۔ ر

غراب بکسر غین اس کے معنی کوہ کے ہیں۔ جسم کلی کے نورانیت کے ادراک سے خالی ہونے سے یہ نام رکھا جاتا ہے۔

غربت طلب مقصود کو کہتے ہیں۔

غرق مشاہدہ ذات میں بالکلیہ محو ہوجانے کو کہتے ہیں۔

غ۔ش

غشاوہ ایک پردہ ہے جو گناہوں کے سبب آئینہ دل اور چشم بصیرت پر عارض ہوتا ہے۔

غ۔م

غم معشوق کی محنت وطلب کو کہتے ہیں۔

غم خوار صفت رحیمی مراد ہے۔

غمزہ عالم باطن کا وہ جذبہ مراد ہے جو طالب باصفا کے دل کو متغیر نہیں ہونے دیتا اور بشریت کو فنا کرتا ہے۔

غمکدہ قلب عاشق مراد ہے۔

غمگسار صفت رحمانی کا اثر مراد ہے۔

غ۔ن

غنچہ حقیقت عالم قبل تخلیق مراد ہے۔

غنی غنی بالذات حق کے سوا کوئی نہیں کیونکہ ہر شے اس کے لیے ہے اور بندوں میں سے غنی وہ ہے جو حق کی ہر شے سے (جو ماسوا حق ہے) مستغنی ہو۔

غ۔و

غوث اصطلاح میں قطب الاقطاب کو باعتبار فریاد رسی اور خلائق کی حاجت روائی کے سبب غوث کہتے ہیں۔ یہ دنیا میں ایک ہوتا ہے اور اپنے زمانہ میں سب سے افضل اور اولیا اللہ پر حاکم

بھی ہوتا ہے۔

غ۔ے

غیب باطن مراد ہے۔

غیب اول مرتبۂ وحدت مراد ہے۔

غیبت دل کا گم ہونا احوال مجازیہ خلق سے بلکہ نفس کے حال سے مراد ہے۔

غیبت وحضور

''صاحب کشف المحجوب'' شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں کہ غیبت و حضور کے اصل مفہوم و معنی کو بیان کرنا الفاظ میں ممکن نہیں۔ غیبت سے مراد ماسوا اللہ سے بلکہ نفس کے احوال سے بھی غائب ہوجاتا ہے اسی طرح حضوری ہے جس کا مطلب یاد ہے کیونکہ حق ہر وقت ہر جگہ موجود ہے اس سے غفلت ہی غائب ہونا ہے۔

حضور گرہمی خواہی ازد غائب مشو حافظ
متی ماتلق من تہوی دع الدنیا و اہملہا

شاہ تراب علی قلندر فرماتے ہیں۔

جب تک خودی ہے تب ہی تلک ہے خدا جدا
غیبت گر آپ سے ہو تو حق کا ظہور ہے

موصوف نے وضاحت کی ہے کہ''غیبت و حضور' ایسی دو عبارتیں اور کلمے ہیں جو مقصود کے عین مفہوم کو بیان کرتے ہیں، عکس و سایہ کی مانند ہیں (گویا لفظوں میں ان کے مقصود کا حقیقی مفہوم ادا کرنا ناممکن ہے) یہ دونوں الفاظ ایک

دوسرے کی ضد ہیں جن کا ارباب حال و قال کے درمیان برابر استعمال رہتا ہے۔ لہٰذا حضور سے مراد وہ حضور قلب ہے جو یقینی ولایت کے ساتھ ہوتا ہے کہ اس کے لیے غیبی حکم عینی حکم کی مانند ہوجائے۔

اور غیب سے مراد، ماسوئ اللہ سے دل کا غائب ہونا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے آپ سے بھی غائب ہوکر اپنی غیبت سے بھی غائب ہوجائے اور اپنی غیبت کو بھی وہ خود نہ دیکھ سکے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ وہ رسمی حکموں سے بھی کنارہ کش ہو۔ مخدوم شیخ سعد خیر آبادی فرماتے ہیں۔ کہ:۔

چناں خوش خلوتے دارم کہ من ہم نیستم محرم

(مجھے ایسی خلوت اور اپنے سے بیگانگی ہے کہ میں اپنا بھی محرم نہیں)۔

نبی ارتکاب حرام سے معصوم ہوتے ہیں۔ لہٰذا اپنے سے غیبت، حق سے حضور ہے اور حق سے حضوری اپنے سے غیبت ہے۔ چنانچہ جو اپنے آپ سے غائب ہوجاتا ہے وہ حق تعالیٰ کی حضوری میں رسائی حاصل کرلیتا ہے اور جو حق تعالیٰ کی حضوری میں ہوتا ہے وہ اپنے آپ سے غائب ہوجاتا ہے اس لیے کہ طلب کا مالک اللہ تبارک و تعالیٰ ہے۔ جب کسی جذبۂ حق سے طالب کا دل مغلوب ہوجائے تو اس کے نزدیک دل کی غیبت، حضور کی مثل ہوجاتی ہے اور اس وقت دل سے ہر قسم کی شرکت و قسمت اٹھ جاتی ہے بلکہ خود اپنے سے بھی اس کی نسبت منقطع ہوجاتی ہے۔

جب اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی قلب کا مالک و قابض نہیں رہتا

تو اس وقت وہ خواہ غائب ہو یا حاضر، اسی کے قبضہ و تصرف میں ہوتا ہے اور نظری حکم میں عین کے ساتھ ہوتا ہے۔ تمام ارباب طریقت کی دلیل، یہی سلوک ہے۔ البتہ بعض مشائخ کو جو اختلاف ہے وہ اس میں ہے کہ ایک گروہ حضوری کو غیبت پر مقدم رکھتا ہے اور دوسرا گروہ غیبت کو حضوری پر ترجیح دیتا ہے...... مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ صحو و سکر صفات بشری کے باقی رہنے کی گواہی دیتے ہیں اور غیبت و حضور ان کے فنا ہونے کا۔ لہٰذا میدان تحقیق میں اس کا بڑا اعزاز ہے اور جو مشائخ، غیبت کو حضور پر مقدم رکھتے ہیں ان میں حضرت ابن عطار، حسین بن منصور، ابوبکر شبلی، ابوحمزہ بغدادی اور سمنون قدس اللہ اسرارہم ہیں۔

نظریہ غیاب کے بارے میں صاحبان عراق کا ایک گروہ کہتا ہے کہ حق کے راستہ میں سب سے بڑا حجاب تو خود ہے جب تونے اپنے آپ کو غائب کرلیا تو تجھ سے تیری ہستی کو برقرار و ثابت رکھنے والی تمام آفتیں فنا ہوجاتی ہیں اور زمانہ کے قاعدے بدل جاتے ہیں۔ مریدوں کے تمام مقامات تیرے لیے حجاب، کیونکہ جب بندہ حالت وصال میں ہوتا ہے تو دنیا و مافیہا سب اس سے محو و غائب ہوجاتے ہیں۔ طالبوں کے تمام احوال، تیری آفت گاہ بن جاتے ہیں۔ اسرار زمانہ نابود ہوگئے۔ ارادہ کو قائم رکھنے والی چیزیں ذلیل ہوجاتی ہیں۔ اپنے وجود اور غیر اللہ کے وجود کو دیکھنے سے آنکھیں جل جاتی ہیں اور بشری اوصاف اپنی جگہ، قربت کی آگ سے خودبخود نیست و نابود ہوجاتے ہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل سب سے

غافل ہوجاتا ہے اور ایسی صورت ہوجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
اس غیب کی حالت میں تجھے آدم کی پیٹھ سے نکالا اور اپنا کلام
عزیز تجھے سنایا پھر خلعت توحید اور مشاہدہ کے لباس سے
تجھے سرفراز فرمایا۔ جب تک تم اپنے سے غائب رہو گے بارگاہِ
حق میں بے حجاب موجود رہو گے اور جب تک اپنی صفات
کے ساتھ حاضر رہو گے تو قربتِ حق سے غائب رہو گے۔
حضرت محاسبی، حضرت جنید بغدادی، سہل بن عبداللہ تستری،
ابوحفص حداد، ابو حمدون قصار، ابومحمد جریری، صاحب مذہب
حصری اور محمد بن خفیف رحمہم اللہ ان حضرات میں ہیں جن
کے یہاں حضور، غیبت سے مقدم ہے کیونکہ تمام خوبیاں حضور
میں حاصل ہوتی ہیں اور اپنے سے غیبت تو حضورِ حق کا راستہ
ہے۔ جب حضورِ حق حاصل ہوجاتا ہے تو پہنچنے کا راستہ آفت
ہے۔ لہٰذا جو شخص اپنے سے غائب ہوگیا، یقیناً وہ بارگاہِ حق
میں حاضر ہوگیا۔ غیبت کا فائدہ تو حضور ہے۔ بے حضور
غیبت دیوانگی اور مغلوبیت ہے۔ مناسب یہی ہے کہ تارک
غفلت ہوجاؤ تاکہ حضور حاصل ہوجائے۔ جس وقت یہ چیز
حاصل ہوجاتی ہے اس وقت علت بھی ساقط ہوجاتی ہے۔
حقیقت حال کا کشف اور اسرار الٰہی کا کشود اسی حال میں
ہوتا ہے۔.......
یعنی کہ جو بستی و شہر سے غائب ہے وہ دراصل غائب نہیں
ہے بلکہ وہ غائب ہے جو اپنے ہر ارادہ سے غائب ہو۔ یہاں
تک کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ہی اس کا ارادہ بن جائے اسی کی
طرف حدیث قدسی میں اشارہ ہے۔

''میرا بندہ نوافل کے ذریعہ میری قربت کا ہمیشہ خواہاں رہتا ہے۔ یہاں تک کہ میں اسے اپنا محبوب بنا لیتا ہوں پھر جب میں اپنے کسی بندے کو اپنا محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کے کان، آنکھ، ہاتھ اور زبان ہوجاتا ہوں۔وہ مجھ سے سنتا ہے، مجھ سے ہی دیکھتا، مجھ سے ہی بولتا اور مجھ سے پکڑتا ہے۔''

اور جس میں چیزوں کا ارادہ نہ ہو اسے حاضر نہیں کہتے بلکہ حاضر وہی ہے جس کے دل میں رعنائی اور دل پسندی نہ ہو تاکہ اس میں دنیا و آخرت کی فکر نہ رہے اور خواہش سے اسے مطلق راحت نہ ملے۔

اس باب میں مشائخ کے بکثرت لطائف، حالات اور ظاہری اقوال ہیں جن کا مفہوم کم و بیش ایک سا ہے۔ یعنی بارگاہ حق کا حضور اور اپنے آپ سے غیبت برابر ہے۔ اس لیے کہ اپنے آپ سے غیبت و بیگانگی کا مقصد، حضور ہے اور جو اپنے سے غائب نہیں ہے وہ بارگاہِ الٰہی میں حاضر نہیں ہے اور جو حاضر ہے وہ غائب ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے نزول بلا کے وقت، فریاد میں اپنے آپ کو نہ دیکھا بلکہ وہ اس حال میں اپنے آپ سے غائب تھے اس لیے حق تعالیٰ نے ان کی عین فریاد کو صبر سے الگ نہیں ہونے دیا۔ جب انھوں نے عرض کیا کہ ''اے خدا میں تکلیف میں ہوں تو ہی بہت مہربان ہے'' تو ارشاد باری ہوا کہ

''(چونکہ) ایوب صابر تھا، لہٰذا ہم نے اس کی فریاد سنی اور اس کی ہر تکلیف کو دور کردیا۔''

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد حضوری حق کے

سلسلہ میں بہت جامع ہے کہ مجھ پر ایسا زمانہ بھی گزرا ہے کہ تمام زمین و آسمان والے میری پریشانی پر روتے تھے۔ پھر ایسا زمانہ بھی آیا ہے کہ میں ان کی غیبت پر روتا تھا، لیکن اب ایسا زمانہ آ گیا ہے کہ نہ مجھے اپنی خبر ہے نہ زمین و آسمان کی۔ حضوری اور غیبت کے یہ مختصر معنی میں نے اسی واسطے بیان کر دیے تاکہ فرقہ خفیفہ کے موقف اور مسلک کا علم ہو سکے"۔

امام قشیریؒ فرماتے ہیں کہ "غیبت یہ ہے کہ دل مخلوق کے حالات سے بے خبر ہو کیونکہ اس کا حاسہ اس کیفیت کے ساتھ مشغول ہوتا ہے جو اس پر وارد ہوتی ہے۔ پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات اور دیگر امور کے احساس سے غافل ہو جاتا ہے اور اس کا سبب بھی وہ کیفیت ہے جو اس پر وارد ہوتی ہے، مثلاً ثواب کو یاد کرنا یا عتاب کے بارے میں سوچنا۔" (رسالہ قشیریہ)

حضور کے بارے میں امام قشیریؒ فرماتے ہیں کہ "صوفی جب مخلوق سے غائب رہتا ہے تو حق کے حضور میں ہوتا ہے۔ اس طرح گویا وہ حاضر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا ذکر اس کے دل پر غالب ہوتا ہے، لہٰذا وہ اپنے دل کے ذریعے اپنے رب کے سامنے حاضر ہوتا ہے، چنانچہ جس قدر وہ مخلوق سے غائب ہوتا ہے، اسی قدر وہ حق کے سامنے حاضر رہتا ہے۔ اگر مخلوق سے کلیتہً غائب ہوا تو اس کو اسی مناسبت سے حضوری حاصل رہی۔ اگر کوئی کہے کہ فلاں حاضر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے دل کے ذریعے اپنے رب کے آگے حاضر ہے۔ اس سے غافل نہیں ہے۔ اسے ہر دم یاد

کرتا رہتا ہے پھر اس کی حالت یہ ہوجاتی ہے کہ اللہ کے حضور میں رہتے ہوئے اس کو اس کے مرتبہ کے مطابق ان معانی کا مکاشفہ ہوتا ہے، جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ اسے مخصوص کرتا ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

غیب الغیوب مرتبہ احدیت مراد ہے۔

غیب المکنون مرتبہ وراء الوراء اور گنج مخفی مراد ہے۔ یہ ایک بھید ہے جس کو حق کے سوا کوئی نہیں پہچان سکتا۔

غیب ہویت غیب مطلق اور مرتبہ احدیۃ کو کہتے ہیں جس میں سوائے حق کے اور کسی کو ادراک اور شعور نہ ہو۔ اس کو لابشرط شے بھی کہتے ہیں۔

غیر وغیریت "عالم کون" کو کہتے ہیں۔ عالم لطیف مثلاً ارواح، عقول اور نفوس بھی عالم کون ہیں اور عالم کثیف بھی کہ عرش، کرسی، فلک، ملک، خاک، آب، باد، آتش، نبات، حیوانات اور جماد وغیرہ۔ اس مرتبہ کو ماسوا اللہ اور کائنات کہتے ہیں۔ یہ دراصل غیریت توحید سے غفلت کا نام ہے۔ جب سالک توحید سے الگ ہوجاتا ہے تو ہر شے کا غیر بن جاتا ہے اور ہر شے کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے ورنہ حقیقت میں سب ایک وجود کے مراتب اور ایک ہستی کے مظاہر ہیں۔ ("عالم کون" اور "عالم لطیف" کی وضاحت کی جاچکی ہے۔ش.ط.)

غین حجاب رقیق کو کہتے ہیں جو تصفیہ قلب سے کھل جاتا اور نور تجلی سے زائل ہوتا ہے۔ اس حجاب کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے۔

ف ـ ا

فانی — حق میں بالکل محو ہوجانے والے سالک کو فانی کہتے ہیں۔

ف ـ ت

فتح قریب — سالک پر مقام قلب سے قطع منازل کے وقت مفتوح ہوتی ہے۔

فتح مبین — جو مقام ولایت میں تجلیات انوار اور اسا الٰہیہ میں سے سالک پر مفتوح ہوتی ہے جو معین اور مقرر ہیں صفات اور کمالات قلب کے واسطے۔

فترت — اس سے سالک کی اس حرارت طلب کا سرد ہوجانا مراد ہے جو ابتدا میں ہوتی ہے کیونکہ جب سالک واصل ہوجاتا ہے تو طلب کی تپش مرتفع ہوجاتی ہے۔

فتق — کشادگی کو کہتے ہیں یہ مقابل رتق کے ہے۔

فتوت — ایثار خلق کو کہتے ہیں دنیا اور آخرت میں، جو عبارت ہے اس آیت سے کہ" اور ایثار کرتے ہیں وہی لوگ اپنی ذاتوں پر اگرچہ ہو ان لوگوں کو بھوک"

فتوح — وہ تمام نعمتیں جو سالک پر حق کی طرف سے بعد اخلاق کے مفتوح ہوتی ہیں جیسے معارف اور مکاشفات وغیرہ۔

فتوح حلاوت — باطن میں درجہ ایمان کی حلاوت حاصل ہونے کو کہتے ہیں۔

فتح مطلق — جو عبد (سالک) پر تجلی ذاتی کے وقت مفتوح ہوتی ہے۔

فتوح مکاشفہ — یہ مرتبہ احسان کے حصول سے عبارت ہے۔ اس کو مشاہدہ بھی کہتے ہیں۔

فتوح عبادت مرتبہ ایمان حاصل ہونے کو کہتے ہیں۔

ف۔ر

فراق مقام وحدت سے غیب کو کہتے ہیں۔ سالک کا اپنے اصلی وطن سے جو عالم بطون ہے عالم ظہور کی طرف نکلنا بھی فراق اور منزل ہے اس کے بعد عام ظہور سے عام بطور میں جانا وصل ہے۔

فرد ایک مرتبہ ہے اولیا اللہ میں سے۔ یہ اس ولی کو کہتے ہیں جو قطب الاقطاب کے واسطہ کے بغیر جناب الٰہی سے فیضیاب ہو اور فرد المحبوب اس کو کہتے ہیں جو مرتبہ محبوبیت پر فائز ہو اور فرد الافراد جس میں تجرید وتفرید غالب ہو۔

فرق مشاہدہ عبودیت کو کہتے ہیں اور صفت حیات اور صفت ممات مراد ہے۔

فرق الجمع وحدت کے تکثر کو کہتے ہیں جس کا ظہور شیونات ذاتیہ کے ساتھ ہوا ہے۔

فرق الوصف یعنی ذات احدیت کا ظہور جو اپنے اوصاف کے ساتھ حضرت واحدیت میں ہے۔

فرق مع الجمع عبد کو عبد، رب کو رب اور کثرت کو ازروئے وجود وحدت جاننا مراد ہے۔

فریاد ذکر جہر کو کہتے ہیں۔

فریب استدراج یعنی غیر نبی و ولی سے خلاف عادت صادر ہونے والے امر کو کہتے ہیں۔

ف۔ص

فصل تفرقہ اور تمیز مراد ہے جو بعد اتحاد کے وارد ہو۔

ف۔غ

فغان باطنی احوال کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔

ف۔ق

فقدان محویت کاملہ مراد ہے کہ اپنے وجود کی خبر نہ رہے۔

فقر فانی اللہ مراد ہے۔ سالک بالکلیہ فانی ہوجائے اس کا وجود ظاہر اور باطن، دنیا اور آخرت کی فکر میں نہ رہے۔ فقر حقیقی یہی ہے اور یہی مقام اطلاق ذات کا ہے اس میں کسی اعتبار کی گنجائش نہیں ہے۔

امام محمد غزالیؒ کے لفظوں میں " فقر کا مطلب اس چیز کا نہ ہونا ہے جس کی حاجت ہو، جس کی حاجت ہی نہ ہو اس کا نہ ہونا فقر نہیں کہلاتا۔ اگر وہ چیز جس کی حاجت ہے موجود بھی ہو اور انسان کے بس میں بھی ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا۔" (احیاء العلوم)

آپ نے فقر کو پانچ حالتوں میں تقسیم کیا ہے۔

"پہلی حالت زہد کی ہے جو سب سے بلند ہے یعنی جب زاہد کے پاس مال آئے تو وہ اسے ناپسند کرے، اس سے اذیت محسوس کرے اور اسے قبول کرنے سے گریز کرے، نیز اس کے شر اور اس میں مشغولیت سے بچے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ مال میں رغبت نہ ہو کہ اس کے ملنے

پر خوش ہو، نہ ہی اس طرح ناپسند کرتا ہو کہ اس سے اذیت حاصل ہو تو چھوڑ دے، ایسی حالت والے کو راضی کہتے ہیں۔
تیسری حالت یہ ہے کہ مال کے نہ ہونے کے مقابلے میں اس کا پایا جانا فقیر کو پسند ہو کیونکہ وہ اس سے رغبت رکھتا ہے، لیکن اس کی رغبت اس حد تک نہیں پہنچی ہو کہ اس کی طلب میں سرگرمی دکھائے، فقر کی اس منزل میں مال اگر آسانی سے مل جائے تو وہ خوش ہوتا ہے اور اس کی تلاش میں محنت کرنا پڑے تو اس میں مشغول نہیں ہوتا۔ ایسے شخص کو قانع یا صبر کرنے والا کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس نے موجود پر قناعت کی حتیٰ کہ اس کی طلب کو چھوڑ دیا باوجودیکہ تھوڑی رغبت بھی تھی۔
چوتھی حالت یہ ہے کہ عاجزی کی وجہ سے مال کی طلب چھوڑ دے حالانکہ اس میں ایسی رغبت رکھتا ہے کہ اس کی طلب تک راستہ ملنے کی صورت میں تھکاوٹ کے باوجود اسے طلب کرے ایسی حالت والے کو حریص کہتے ہیں۔
پانچویں حالت یہ ہے کہ اس کے پاس جو مال نہیں ہے وہ اس کے لیے مجبور ہو جیسے بھوکا شخص جس کے پاس روٹی نہ ہو اور برہنہ شخص جس کے پاس کپڑا نہ ہو۔ اس شخص کو مضطر کہتے ہیں۔" (احیاء العلوم)
اسی طرح "کتاب اللمع" کے حوالے سے صوفیا نقل کرتے رہے ہیں کہ "فقر صاحب مجد و شرف کی چادر، پیغمبروں کا لباس، صالحین کی پوشش، پرہیزگاروں کا تاج ہے اور مومنین کی زینت، عارفین کی کمائی، مریدین کی آرزو ہے۔ اطاعت

گزاروں کا قلعہ اور گنہگاروں کا قید خانہ ہے۔ یہ گناہوں کو دور کرنے والا، نیکیوں کو بڑھانے والا، درجات کو بلند کرنے والا اور مقصود تک پہنچانے والا ہے۔ یہ خدائے جبار کی رضا اور اس کے نیک ولیوں کی ایک کرامت ہے۔"

فقیر جس کی خودی بالکل زائل ہوگئی ہو اور جو مرتبہ فنا اور فناء الفنا حاصل کر چکا ہو۔ جو خلق کی طرف بالکل التفات نہ رکھتا ہو، قناعت اور فقر کو اختیار کر چکا ہو۔

فقیری عدم اختیار کو کہتے ہیں جس میں علم و عمل مسلوب ہو۔

ف۔ک

فکر صفات، عینیت اور نسبت حق میں فکر کرنا مراد ہے، نہ کہ ذات حق میں۔

ف۔ن

فنا وہ حالت مراد ہے جس میں سالک سے قولاً یا فعلاً یا عملاً جو کچھ صادر ہوتا ہے وہ حق سے ہوتا ہے اور اسی مرتبہ پر پہنچ کر یزید بسطامی نے سبحانی اور منصور نے انا الحق کہا تھا۔

امام قشیریؒ کے مطابق " صوفیا کے یہاں 'فنا' سے مذموم اوصاف کا ساقط ہوجانا مراد ہے اور 'بقا' سے اوصاف محمودہ کا بندہ کے ساتھ قائم ہونا۔" (رسالہ قشیریہ)

امام ربانی مجدد الف ثانی نے لکھا ہے" جو علوم کہ فنائی اللہ اور بقا باللہ سے تعلق رکھتے ہیں، حق تعالیٰ نے اپنی عنایت سے وہ ظاہر فرما دیے ہیں اور اسی طرح خادم نے معلوم کرلیا

ہے کہ ہر چیز کی وجہ خالص کیا ہے اور سیر فی اللہ کے کیا معنی ہیں اور تجلی ذاتی برقی کیا ہوتی ہے اور محمدی مشرب کون ہے اور اسی قسم کی دوسری چیزیں۔" (مکتوبات مجدد الف ثانی، دفتر اول، مکتوب - 12)

امام ربانی نے اپنے ایک روحانی تجربے کے بارے میں بھی اپنے مرشد برحق کو لکھا ہے کہ" جب سے اس خاکسار کو محو میں لائے ہیں اور بقا عطا فرمائی ہے، عجیب و غریب علوم و معارف جو پہلے متعارف نہیں تھے، پے در پے و مسلسل فائض و وارد ہو رہے ہیں، ان میں سے اکثر قوم یعنی صوفیا کرام کے قول اور ان کی مروجہ و مستعمل اصطلاح کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے۔ مسئلہ وحدت الوجود اور اس کے متعلقات کی نسبت جو کچھ ان حضرات نے بیان کیا ہے اس خاکسار کو اس حال سے ابتدا میں ہی مشرف کر دیا گیا اور کثرت میں وحدت کا مشاہدہ حاصل ہوا۔ پھر اس مقام سے کئی درجے اوپر لے گئے اور اس ضمن میں کئی قسم کے علوم کا افادہ نصیب ہوا۔"
(مکتوبات مجدد الف ثانی، دفتر اول، مکتوب - 8)

فنا فی اللہ سالک کا اپنی خودی کو حق میں نیست و نابود اور فنا کر دینا مراد ہے چاہے یہ کیفیت ذکر و شغل کے سبب پیدا ہو یا من جانب اللہ۔

فنا فی الرسول کہتے ہیں کہ سالک اپنے آپ کو وجود رسول میں فانی کر دے اور اپنے وجود کو رسول کی صورت پر جانے۔ صوفیا نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس حال میں سنت کا اتباع عادتاً ہونے لگتا ہے۔

اس کے لیے نفس پر جبر نہیں کرنا پڑتا۔

فنافی الشیخ کہتے ہیں کہ سالک اپنے وجود کو مرشد میں گم کردے اور اسی کے افعال و اقوال کی متابعت کرے۔

ف ۔ و

فوائد حق کا اپنے راز کو کسی کے ساتھ مخصوص کرنا مراد ہے جیسے کہ انسان ہے حدیث قدسی میں ہے کہ الانسان سری و انا سرہ یعنی انسان میرا بھید ہے اور میں اس کا بھید ہوں۔

ف ۔ ہ

فہم زلف راز کے دریافت کرنے کو کہتے ہیں۔

ف ۔ ے

فیض عنایت الٰہی و جذبہ باطن کو کہتے ہیں۔

فیض اقدس تجلی ذاتی کو کہتے ہیں کہ وجود خارجی سے پہلے ہی حضرت علم میں اعیان کا تقرر ہوا۔

فیض مقدس تجلیات اسمائے الٰہی کو کہتے ہیں کہ جو اعیان ثابت کو خارج میں مطابق صور علمیہ کے وجود بخشتے ہیں۔

ق ۔ ا

قاب قوسین اوادنیٰ امر الٰہی میں اسما کا تقابل جس کو دائرۃ الوجود بھی کہتے ہیں اور یہ اتحاد ہے حق کے ساتھ باتبقائے تمیز اور اثنینت اعتباریہ، اسی میں ابداع اور اعادت، عروج اور نزول، فاعلیت اور قابلیت ہے۔ اوادنیٰ سے تمیز اثنینت اعتباریہ کے ارتفاع کی طرف

اشارہ ہے۔

صاحب "مطالب رشیدی" کے لفظوں میں، "قاب قوسین لغت میں قبضۂ کمان کو کہتے ہیں جو دو قوس کے درمیان ہو اور اصطلاح صوفیہ میں قاب قوسین سے مراد امرالٰہی میں اسماء کا تقابل ہے جس کو دائرہ وجود بھی کہتے ہیں۔ تقابل سے مراد ابداع (ابتدا) اور اعادت (لوٹ پوٹ) اور نزول اور عروج اور فاعلیت اور قابلیت ہے جو تمیز اور تفریق اعتباریہ کا لحاظ کرتے ہوئے حق کے ساتھ اتحاد رکھے۔

اور یہ کیفیت اتحاد کی حق کے ساتھ ہے جس میں کہ تمیز اور اثنینیت اعتباریہ ہوتی ہے اور اسی میں ابداع اور اعادت اور عروج اور نزول اور فاعلیت اور قابلیت ہے۔

اوادنیٰ: سے اسی تمیز اور اثنینیت اعتباریہ کے رفع ہوجانے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ وحدت حقیقی دو نسبت کے ساتھ منسوب ہے۔ اول تعدد کی نفی اور دوم تعدد کا اثبات، بااعتبار تعدد کی انتفاء کے وحدت کا (نفی) مرتبہ اوادنیٰ ہے اور بااعتبار اثبات تعدد مرتبۂ قاب قوسین ہے۔"

قابلیت اولیٰ — تعین اول کو کہتے ہیں جو اصل الاصول تعینات کا ہے۔

قابلیت الظہور — محبت اولیٰ کو کہتے ہیں جس کی طرف حق تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے فاحببت ان اعرف۔

قاف — حقیقت انسانی مراد ہے۔

قامت — ظہور ذات اور اسما و صفات و آثار و افعال کو کہتے ہیں اور عالم ارواح سے عالم اجسام تک کو قامت کہتے ہیں اور بعض

لوگ وجود عارف فانی کو بھی کہتے ہیں اور قامت سے الف بسم اللہ یعنی احد بھی مراد ہے جسے قامت بالا اور قد بالا بھی کہتے ہیں۔

ق۔ب

قبض اس سے وہ واردات قلبی مراد ہیں جن کے سبب سالک کو توحش اور عبادت میں عدم رغبت پیدا ہوتی ہے قبض وقت بسط کے بعد آتا ہے اور بعض وقت بسط سے پہلے۔ سالک کے اوقات ترقی کے لیے اکثر قبض واقع ہوتا ہے اور یہ قبض محمود ہے۔

قبض و بسط

صاحب" کشف المحجوب" فرماتے ہیں کہ عام طبعی علوم میں جس طرح ان کے ماہرین پر مختلف قسم کی کیفیات طاری ہوتی ہیں کہ کبھی مشکل ترین معاملات پل بھر میں سلجھا دیتے ہیں اور کبھی آسان ترین مسائل پر بھی توجہ نہیں ہوتی، نیز یہ کہ قبض و بسط احوال کی دو حالتوں کا نام ہے جو بندے کی طاقت سے باہر ہے۔ وہ نہ اس کے آنے پر قادر ہے اور نہ اس کے جانے پر۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "واللہ یقبض و یبسط" قبض و بسط میرے ہی قبضہ و اختیار میں ہے۔

قبض اس حال کا نام ہے جو بحالتِ حجاب دل پر چھائے اور بسط اس کیفیت کا نام ہے جس کو دل میں چھائے ہوئے حجاب کا ارتفاع کہتے ہیں۔ یہ دونوں برحق ہیں ان میں بندے کا کچھ بھی اختیار نہیں ہے۔ عارفوں کے احوال میں

قبض ایسا ہے جیسے کہ مریدوں کے احوال میں خوف اور اہل معرفت کے احوال میں بسط ایسا ہے جیسے مریدوں کے احوال میں امید۔

بعض مشائخ طریقت کہتے ہیں کہ قبض کا مرتبہ، بسط کے مرتبہ سے زیادہ بلند ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قرآن کریم میں قبض کا ذکر، بسط سے پہلے آیا ہے۔ دوسرے یہ کہ قبض میں گداز اور قہر ہے اور بسط میں نوازش و مہربانی۔ یقیناً بشریت کے صفات کو فنا کرنا، اور نفس کو زیر کرنا، پرورش و مہربانی اور لطف و کرم سے برتر ہے کیونکہ وہ بہت بڑا حجاب ہے۔

ایک دوسرا طبقہ کہتا ہے کہ بسط کا مرتبہ، قبض کے مرتبہ سے بلند تر ہے کیونکہ قرآن کریم میں قبض کا پہلے ذکر آنا بسط کی فضیلت کی علامت ہے اس لیے اہل عرب اس چیز کو پہلے بیان کرتے تھے جو فضیلت میں بعد میں ہوتی۔ جیسا کہ کلام مجید میں ارشاد فرمایا

''بعض بندے جانوں پر ظلم کرتے ہیں اور بعض بندے میانہ رو ہوتے ہیں اور بعض بندے حکم الٰہی سے نیکیوں میں سبقت لے جاتے ہیں۔''

.......''اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور خوب پاک و صاف رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔''

.......''اے مریم اپنے رب کی فرمانبرداری کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ سجدہ و رکوع کرو۔''

بعض مشائخ طریقت یہ بھی فرماتے ہیں کہ بسط میں سرور و کیف ہے اور قبض میں تکلیف اور ایک قسم کی مقہوری کی

حالت۔ چونکہ عارفوں کا سرور، وصل معرفت کے بغیر نہیں ہوتا اور اپنی تکلیف، فصل کے بغیر دیکھے نہیں، لہٰذا وصل کا وقوف، فراق کے وقوف سے بہتر ہے۔

ایک بزرگ کا ارشاد ہے کہ قبض و بسط دونوں معنیٰ ایک ہی ہیں کیونکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے شامل حال ہوتے ہیں۔ جب ان کے معانی دل پر اثر انداز ہوتے ہیں تو اس وقت بندے کا باطن یا تو مسرور ہوتا ہے اور نفس مغلوب یا پھر باطن مغلوب ہوتا ہے اور نفس مسرور۔ ایک سے دل کے قبض میں اس کے نفس کی کشادگی ہے اور دوسرے سے باطن کی کشادگی میں اس کے نفس کا قبض ہے۔ حقیقت حال یہی ہے جو بیان ہوئی اور بس۔

حضرت بایزید بسطامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ...."دلوں کا قبض، نفسوں کی کشادگی میں ہے اور دلوں کی کشادگی، نفسوں کے قبض میں ہے۔یعنی اگر نفس بسط کی حالت میں ہو تو قلب قبض کی کیفیت میں اور اگر قلب بسط کی حالت میں ہو تو نفس قبض کی حالت میں ہوگا۔ لہٰذا قبض شدہ نفس خلل سے محفوظ ہے اور بسط شدہ باطن، زوال سے مضبوط ہے۔ اس لیے کہ محبت میں غیرت بری چیز ہے اور قبض میں غیرت الٰہی کی علامت ہے۔ محبّ کو محبّ کے ساتھ عتاب کرنا شرط ہے، اور بسط معاتبت کی علامت ہے آثار میں۔ روایت ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام تمام عمر روتے رہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہمیشہ ہنستے رہے کیونکہ حضرت یحییٰ حالت قبض کو قبول کیے ہوئے تھے اور حضرت عیسیٰ حالت بسط کو۔ جب

دونوں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے تو حضرت یحیٰ کہتے
کہ اے عیسیٰ آپ قطعیت یعنی جدائیگی سے محفوظ ہیں اور وہ
فرماتے کہ اے یحیٰ تم رحمت سے مایوس ہو۔ اس لیے کہ
تمھارا رونا نہ تو ازلی حکم کو بدلتا ہے اور نہ میرا ہنسنا قضائے الٰہی
کو پلٹتا ہے۔ لہٰذا ''......'' نہ قبض ہے نہ بسط، نہ رکنا ہے نہ
محبت کرنا ہے، نہ مٹنا ہے نہ صحو، نہ محق ہے نہ محق، نہ عجز اور نہ
جہل سب اللہ کی طرف سے ہیں۔''

قبلہ مطلوب اور مقصود جس کی طرف دل متوجہ ہو۔

ق۔ د

قدح ساغر کا مرادف ہے۔

قدم وہ نعمت مراد ہے جس میں ازل میں حق تعالیٰ نے بندہ کے
لیے حکم کیا تھا اور حق کے اس عطیہ کو بھی کہتے ہیں جس سے عبد
کی تکمیل ہوتی ہے۔

قدم صدق نعماء جلیلہ سے عبارت ہے جس کی خوشخبری حق تعالیٰ اپنے
صالح و مخلص بندے کو دیتا ہے۔

ق۔ ر

قرب حقیقت قاب قوسین مراد ہے۔

قرب فرائض مقام جمع سے خلق کی طرف نزول مراد ہے۔

قُرب و بُعد امام قشیری کے لفظوں میں ''قُرب کا سب سے پہلا رتبہ اللہ
کی اطاعت کے قریب ہونے اور ہر وقت اس کی عبادت
کرنے کی صفت سے موصوف ہونے کا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی

مخالفت اور اس کی اطاعت سے علاحدہ رہنے کی گندگی سے آلودہ ہونے کا نام 'بُعد ' ہے۔ بُعد کا پہلا مرحلہ اللہ کی توفیق سے دور ہونے کا ہے، پھر تحقیق سے بُعد کا مرتبہ آتا ہے، بلکہ دراصل توفیقِ ایزدی سے دوری کا نام ہی بُعد عن التحقیق ہے۔ " (رسالہ قشیریہ)

آپ نے مزید وضاحت کی ہے کہ" سب سے پہلے بندے کا قرب بندے کے ایمان اور تصدیق سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد احسان اور تحقیق کے ساتھ۔ اللہ تعالیٰ کا بندہ سے قریب ہونا اس طرح ہے کہ اس زندگی میں اللہ تعالیٰ اسے عرفان کے ساتھ خاص کرتا، آخرت میں اسے شہود و عیاں کی عزت عطا فرماتا اور درمیانی عرصہ میں طرح طرح کے لطف و احسان سے مالا مال کرتا ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

قرب نوافل عبد کا حق کی طرف سیر اور عروج کرنا مراد ہے۔

ق۔ش

قشر علم ظاہر مراد ہے جس سے عالم باطن کی حفاظت کی جاتی ہے تاکہ وہ فاسد نہ ہو۔ علم ظاہر قشر ہے اور علم باطن مغز جیسے کہ علم شریعت قشر ہے علم طریقت کا اور علم طریقت قشر ہے علم حقیقت کا۔

ق۔ض

قضا و قدر حق تعالیٰ نے عالم کو خصوصاً انسان کو جمال و جلال کا جامع بنا کر پیدا کیا اور ہر ایک کی تقدیر ہر ایک کی استعداد کے موافق

رکھی۔ ہر ایک کو اس کی استعداد کے مطابق ایک ایک صفت اپنی صفات میں سے بخشی۔ کسی بندے کی استعداد مائل بہ جلال تھی کہ صفات جلالی اس پر غالب آئیں تو اس کو ابلیس کا تابع کیا، اس کی جگہ دوزخ میں مقرر فرمائی اور لقب اس کا کافر و فاسق اور منافق رکھا اور اگر استعداد کسی بندے کی مائل بصفات جمال تھی کہ صفات جمال اس پر غالب آئیں گی تو اس کو انبیا کا تابع کیا اور اس کی جگہ جنت مقرر فرمائی اور اس کا نام مومن اور مسلم رکھا۔ پس یہ مطابق خواہش اور استعداد عین ثابتہ ہر ایک کے کیا۔

ق۔ ط

قطاع الطریق وہ شخص مراد ہے جو نہ کسی کا مرید ہو اور نہ خلیفہ، اس کے باوجود وہ دوسروں کو مرید کرے اور ان کے طریقہ وسلوک کو خراب کرے۔

قطب دنیا میں ہر زمانے میں ایک شخص ہوتا ہے جس پر دنیا کا کاروبار رہتا ہے اور یہ برقلب اسرافیل علیہ السلام ہوتا ہے اسی کو غوث بھی کہتے ہیں۔

قطبیتہ کبریٰ یہ مرتبہ قطب الاقطاب کا ہے اور یہی باطن رسول اللہ ﷺ کا ہے اور یہ مرتبہ مختص ہے رسول اللہ کے پیرو کے لیے۔

قطع علائق اور عوائق سے ہونے والے الم کے ترک کو کہتے ہیں۔

ق۔ ل

قلندر تجرید اور تفرید اختیار کرنے والا مراد ہے۔ قلندر وہ ہے جو

سوائے حق کے اور کسی طرف مائل نہ ہو اور اگر مائل ہو تو وہ اہل غرور سے ہے، قلندریت سے دور ہے۔

ق۔ل

قلاش اہل صفا اور فنا مراد ہیں۔

قلب وہ جوہر نورانی مراد ہے جو نفس اور روح کے درمیان واقع ہے اور انسان کی انسانیت اسی قلب سے متحقق ہے۔ انسانی جسم میں وہ ایک مضغہ جو نیلو فری کی شکل میں سینہ کے بائیں طرف اوندھا لٹکا ہوا ہے جز اعظم ہے۔ اس میں تین قلب ہیں۔ قلب منیب، قلب سلیم، قلب شہید۔ قلب منیب سے وہ خطرات ظاہر ہوتے ہیں جن کو خطرات روحی کہتے ہیں جیسے کہ تقویٰ، ریاضت، عبادت اور ورع وغیرہ۔ قلب سلیم سے خطرات محبت، ادراک عبد و رب، علم و عرفان اور طلب راہ سلوک سرزد ہوتے ہیں۔ قلب شہید سے ہر شے میں ذات باری تعالیٰ کی پہچان ہوتی ہے۔

قلب مضغہ ایک پارہ گوشت ہے جس کو قلب مجازی سے تعبیر کرتے ہیں۔ قلب حقیقی اس سے متعلق ہے اس لیے اس کا بھی نام قلب رکھا گیا ہے اور قلب حقیقت قلب منیب اور قلب سلیم اور قلب شہید ہیں۔ یہ نہ یمین میں ہے نہ یسار میں، نہ فوق میں ہے نہ تحت میں، نہ دور ہے نہ نزدیک۔ یہ قلب منیب ہے درمیان جبروت، ملکوت اور ناسوت کے، اور اسی قلب کو عرش بھی کہتے ہیں قلب المومنین عرش اللہ۔

قلم اسی سے تمام کائنات کا ظہور ہوا اور یہی تعین بشری محمدی کی

روح ہے۔

ق۔ن

قناعت شب و روز حق تعالیٰ سے اس کی تقدیر اور احکام پر راضی رہنے اور اس سے اسی کو طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ مقام پنجگانہ میں سے ایک مقام بھی ہے۔

ق۔و

قوامع ان چیزوں سے عبارت ہے جو قلع قمع کرتی ہیں انسان کی مقتضیات طبع، نفس اور ہوا کو۔

قوت غذائے عاشق کو کہتے ہیں جو جمال قدم ہے۔ عقل اس کی ادراک کا احاطہ نہیں کرسکتی ہے۔

ق۔ہ

قہر تجلی جمالی کو کہتے ہیں جو طالب کو فانی کر کے فنانی اللہ کی کیفیت کے قریب پہنچا دیتی ہے۔

قہر ولطف اور ان کا فرق

مصنف ''کشف المحجوب'' فرماتے ہیں کہ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں قہر سے مطلب اپنی مرادوں کو فنا کردینا اور نفس کی خواہشات کو روکنا اور محنت و ریاضت کی زندگی گزارنا ہے اور لطف سے ان کی مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی خوشنودی و رضا پر ثابت قدم رہیں اور مشاہدے میں مشغول رہیں۔

دوسرا گروہ جو صاحبان لطف کا ہے کہتا ہے کہ کرامت و اعزاز یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے مراد حاصل کرلے۔ کرامت یہ

ہے کہ حق تعالیٰ بندے کو اپنی مراد اور اس کی مراد دونوں سے بچائے رکھے اور اسے نامرادی کے ساتھ مغلوب کرے۔شاہ تراب علی قلندر کاکوروی فرماتے ہیں:۔

نامرادی کی بھی طلب نہ رہے

یہی پایان نامرادی ہے

بغداد میں دو صاحب مرتبہ درویش تھے۔ ایک صاحب قہر و غلبہ تھے اور دوسرے صاحب لطف و کرم۔ ہمیشہ ایک دوسرے میں چشمک رہا کرتی تھی۔ ہر ایک اپنے حال کو بہتر بتاتا تھا۔ ایک کہتا کہ بندے پر لطف و کرم الٰہی بڑی چیز ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کہ "اللّٰہ لطیف بعبادہٖ" اللہ اپنے بندوں پر مہربان ہے اور دوسرا کہتا تھا کہ حق تعالیٰ کا قہر و غلبہ بندہ پر زیادہ اہم ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "وھوالقاھر فوق عبادہٖ" اللہ اپنے بندوں پر غالب ہے۔ ان دونوں کی باہمی چشمک نے بہت طول پکڑا۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ صاحب لطف درویش نے مکہ مکرمہ کا قصد کیا، وہ جنگل میں ٹھہر گیا اور مکہ مکرمہ نہ پہنچ سکا۔ برسوں تک کسی کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ اتفاق سے ایک شخص مکہ مکرمہ سے بغداد آرہا تھا اس نے اس کو دریا کے کنارے دیکھا۔ درویش نے اس سے کہا کہ بھائی! جب تم عراق پہنچو تو کرخ میں میرے فلاں ساتھی سے کہنا کہ اگر تم اس مشقت کے باوجود جنگل میں بغداد کے محلّہ کرخ کی مانند اس کے عجائبات کو دیکھنا چاہو تو آجاؤ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ جنگل میرے لیے بغداد کی مانند بنادیا ہے۔ جب یہ شخص کرخ پہنچا تو اس کے ساتھی کو تلاش

کر کے اس کا پیغام پہنچایا۔ اس نے کہا۔ جب تم پھر جاؤ تو اس درویش سے کہنا کہ اس میں کوئی بزرگی نہیں ہے کہ مشقت کے ساتھ جنگل کو تمھارے لیے کرخ کی مانند بنادیا گیا ہے۔ یہ اس لیے ہوا کہ تم بارگاہ خداوندی سے بھاگ نہ جاؤ۔ بزرگی اور کرامت تو یہ ہے کہ بغداد کے محلّہ کرخ کو اس کی نعمتوں اور اس کے عجائبات کے باوجود مشقت کے ساتھ کسی کے لیے جنگل بنادیا جائے اور وہ اس میں بھی خوش اور شادکام رہے۔

حضرت شبلی علیہ الرحمۃ اپنی مناجات میں کہتے تھے کہ خداوندا! اگر تو آسمان کو میرے گلے کا طوق اور تمام زمین کو میرے پاؤں کی زنجیر اور سارے عالم کو میرے خون کا پیاسا بنادے تب بھی میں تیری بارگاہ سے نہ ہٹوں گا۔

ایک بزرگ فرماتے تھے کہ ایک سال جنگل میں اولیا اللہ کا اجتماع ہوا۔ میرے مرشد حضرت حصری رحمۃ اللہ علیہ مجھے بھی اپنے ہمراہ وہاں لے گئے۔ میں نے وہاں دو جماعتیں دیکھیں ایک تخت کے نیچے اور دوسری اس کے اوپر۔ کوئی اڑتا آرہا تھا اور کوئی کسی راستہ سے۔ میرے شیخ نے کسی کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ یہاں تک کہ ایک جوان کو میں نے دیکھا جس کی جوتیاں پھٹی ہوئی عصا شکستہ، پاؤں پھٹے، بدن جھلسا ہوااور جسم کمزور و لاغر تھا۔ جب وہ ظاہر ہوا تو حضرت شیخ دوڑ کر اس کے پاس پہنچے اور اسے سب سے اونچی جگہ پر بٹھایا۔ فرماتے تھے کہ میں یہ دیکھ کر حیرت میں پڑ گیا۔ اس کے بعد میں نے شیخ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا یہ

بندہ ایسا ولی ہے کہ ولایت کا تابع نہیں ہے بلکہ ولایت اس کے تابع ہے۔ وہ کراموں کی طرف توجہ نہیں کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ بندے کے لیے جو صورت بھی پسند کرے اسے اسی پر قناعت کرنا چاہیے۔

چونکہ جو کچھ ہم خود سے اختیار کریں وہ ہماری بلا ہوتی ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں چاہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس منزل میں اس کی آفت سے محفوظ رکھے اور میرے نفس کی برائی سے بچائے۔ اگر وہ قہر و غلبہ میں رکھے تو میں لطف و مہربانی کی تمنا نہیں کروں گا اور اگر لطف و کرامت میں رکھے تو میں قہر و غلبہ آرزو نہ کروں گا ہمیں اس کے اختیار کرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے، کیونکہ انسان اپنے محدود علم اور بے شمار تضاداور باہم برسر پیکار خواہشات کی وجہ سے اپنے واسطے بالکل درست صورت اختیار ہی نہیں کرسکتا۔

ق۔ ی

قیامت جملہ اسما و صفات کا شہود ذاتی مراد ہے جو ازل سے ہورہا ہے۔ حق نے جب ازل میں اپنے اسما و صفات کا شہود فرمانا چاہا تو ان سے خطاب فرمایا کہ الست بربکم سب نے تصدیق کی کہ بلیٰ۔ اس کے بعد عوالم ارواح و مثال و ناسوت برزخ میں ان کا تفصیل سے مشاہدہ حسب استعدادات ازلی فرمایا گیا۔ اب امر آخر اس کو مقتضیٰ ہے کہ سب اسما و صفات کو ایک دفعہ حاضر کرکے ان سے ان کی استعدادات کی جو ازل میں تھیں، اعمال اور افعال کی جو ناسوت میں وقوع

پذیر ہونے کی تصدیق کی جائے اور وہ اپنے اپنے مقام پر ذات میں مستہلک ہوں اسی کا نام قیامت ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر جمالی یعنی مومنین جمال یعنی جنت کی طرف راجع ہوں گے اور جلالی یعنی کفار جلال یعنی دوزخ کی طرف۔ اسی کو قیامت کبریٰ کہتے ہیں اور قیامت صغریٰ موت کو کہتے ہیں۔

قیام باللہ سیر عن اللہ، باللہ اور فنا فی اللہ کا پورا کرنے کے بعد استقامت مراد ہے۔

قیام للہ سیر الی اللہ کے شروع میں طالب کا خواب غفلت سے بیدار ہونا مراد ہے۔

ک۔ا

کافر بچہ وہ شخص مراد ہے جو عالم وحدت میں یک رنگ اور دل کو تمامی ماسوا اللہ سے علاحدہ کر کے سواد ہستی میں قرار پکڑے۔

کافہ صاحب مقام تفرقہ کو کہتے ہیں۔

کاکل تجلی جلالی کو کہتے ہیں جس کا مظہر شیطان ہے۔

کامل وہ شخص مراد ہے جو عرفان میں پکا، اپنی خودی سے بالکل علاحدہ، ذاتِ حق میں بالکل محو اور شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت میں مضبوط نیز مرتبۂ فنا اور بقا میں پہنچا ہوا ہو۔

کاہل مرید کاذب جو مرشد کامل کا نافرمان اور بے اعتقاد ہو اور اپنے مرشد کے قول کو قبول نہ کرے۔ اسی کو مردودِ طریقت بھی کہتے ہیں۔

ک ۔ ب

کباب — کباب اس دل کو کہتے ہیں جو عین تجلیات میں جذبات عشق سے سوختہ ہوجائے۔

کبر — عاشق پر صفاتِ قہر کے تسلط کو کہتے ہیں۔ بعضوں کے نزدیک کبر اور کفر سے مراد عالم لاہوت اور ملکوت ہیں۔

کبودی — تخلیط محبت کو کہتے ہیں۔ یہ نیلگونی کے معنی میں بھی ہے۔

ک ۔ ت

کتاب مبین — لوحِ محفوظ مراد ہے۔

کتم عدم — وہ حالت مراد ہے جس کو کنز مخفی کہتے ہیں۔ جب اشیا کا وجود ذاتِ احدیت میں مخفی تھا۔

ک ۔ ث

کثرت — مخلوقات اور ظہورِ اسما کو کہتے ہیں جس کے مقابل وحدت ہے۔

ک ۔ ر

کرامت — خلاف عادت امر کے ظہور کو کہتے ہیں جس کا ظاہر کرنے والا نبوت کا مدعی نہ ہو کیونکہ انبیاء علیہ السلام سے جو خلاف عادت امور ظاہر ہوتے ہیں ان کو معجزہ کہتے ہیں اور اولیاء اللہ سے جو ظاہر ہوتے ہیں ان کو کرامت کہتے ہیں۔ بعض دوسرے لوگ بھی عجائبات دکھاتے ہیں، وہ کرامت نہیں ہے، اس کا نام استدراج ہے اور وہ دراصل فریب ہوتا ہے نہ کہ امر واقعی۔

کرسی
عبارت ہے کل صفات فعلیہ کی تجلی سے۔ یہی مظہر اقتدار الٰہی و محل نفوذ، اوامر و نواہی، محل ایجاد و اعدام و منشا تفصیل و ابہام، مرکز نفع و نقصان اور فرق و جمع ہے۔ اسی سے امر الٰہی وجود میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہی محل قضا، قلم محل تقدیر، لوحِ محفوظ اور محل تدوین و تسطیر ہے۔ یہ آفاق میں اس مرتبہ پر ہے جس مرتبہ میں انفس یعنی جسم انسانی میں طبیعت ہے اس لیے اس کو طبیعت کل کہتے ہیں جیسے تمام اعضا کی بقا طبیعت سے متعلق ہے اور طبیعت تمام اعضا اور جوارح کو محیط ہے۔ اسی طرح یہ بھی تمام مادی اور عنصری اجسام اور اجرام سادی کو کلیتاً محیط ہے سب کا قیام اور ثبات اسی سے ہے۔ کلام مجید میں ہے وسع کرسیہ السمٰوات والارض یعنی گنجائش ہے اس کی کرسی میں آسمان اور زمین کی۔

کرشمہ
عالم باطن کے جذبہ کو کہتے ہیں تاکہ سالک کا دل سلوک میں متغیر نہ ہو اور طلب میں استوار رہے۔ بعضے کرشمہ حق کی توجہ، تجلی جمالی اور انوار معرفت کے پرتو کو بھی کہتے ہیں۔

کرشن (شری)
کرشن کا نام سب سے پہلے "رگ وید" میں آتا ہے لیکن وہ کرشن جی کے گرد بھگتی کی شاعری اور فلسفہ کا ہالہ ہے۔ چھاندوگ اپنشد میں وہ دیوکی کے بیٹے ہیں۔ ان کا ذکر مہابھارت میں آتا ہے۔ ان کا الوہی نغمہ "بھگوت گیتا" ہے جو اپنی شاعری، فلسفے اور روحانیت کے اعتبار سے بے مثل ہے۔ یہ نغمہ صدیوں سے ہندوستان میں مقبول ہے اور یورپ کے دانشوروں اور شاعروں نے بھی اس کا اثر قبول کیا

ہے۔ ''بھگوت گیتا''، ''مہابھارت'' کے بعد کی تخلیق سمجھی جاتی ہے لیکن اب وہ'' مہابھارت'' کا حصہ ہے۔ پرانوں میں اور خاص طور سے بھاگوت پران میں شری کرشن کی زندگی کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہی اب عوام کے ذہنوں میں نقش ہیں۔

راقم الحروف (شمیم طارق) نے وضاحت کی ہے کہ ڈاکٹر اقبال نے ''اسرار خودی'' بیان کرتے ہوئے ترک عمل کے فلسفہ اور ترک و تجرد کے رجحان کو تقویت پہنچانے والے تصوف کی نفی اور شنکر آچاریہ، شیخ اکبر اور خواجہ حافظ وغیرہ کے خیالات کی مخالفت کرتے ہوئے شری کرشن کے پیغام میں موجود ''روح عمل'' کوشاندار خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ انھیں افسوس تھا کہ شری کرشن اور رامانج جس عروس حقیقت کو بے نقاب کرنا چاہتے تھے شنکرآچاریہ کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کردیا:

'' بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب واحترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک وقوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اوراس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلّی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اوراس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد شری رامانج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب

کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کردیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم ہوگئی۔"

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغامِ عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و . . . ‌ؔ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہوگئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے سبب ضروری ہے۔ انھوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کرکے "رگِ چراغ" میں "خونِ آفتاب" کا اور "شرارِ سنگ" میں "جلوۂ طور" کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ "وحدت الوجود" کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر

میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخرکار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کردیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکما میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب ''دبستانِ مذاہب'' میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔'' (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 129 تا 131)

راقم الحروف نے مزید وضاحت کی ہے کہ'' مولانا حسرت موہانی کی اصل شہرت صاحب طرز غزل گو شاعر، بے باک صحافی، صوفی باصفا اور مجاہد آزادی کی حیثیت سے ہے۔ چند تذکرہ نگاروں نے شری کرشن سے ان کی عقیدت و محبت کے حوالے بھی دیے ہیں۔ خود انھوں نے بھی اپنے دیوان ہفتم (طبع اول) کے دیباچے میں لکھا ہے کہ'' حضرت شری کرشن علیہ الرحمہ کے باب میں فقیر اپنے پیر اور پیروں کے پیر حضرت سید عبدالرزاق بانسوی قدس اللہ سرہ کے مسلک عاشقی کا پیرو ہے۔'' (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 122)

ک۔ش

کشادن چشم مشاہدہ کرنا مراد ہے۔

کشف کشف کے معنی کھلنے کے ہیں۔ اصطلاح میں کشف کی دو قسمیں ہیں۔ کشف صغریٰ اور کشف کبریٰ۔ کشف صغریٰ : کشف کونی، کشف قبور، کشف عالم ملکوت، کشف عالم مثال اور کشف عالم علوی وغیرہ کو کہتے ہیں یعنی سیر اور سلوک میں سالک اپنی ہمت کو مصروف کرے اور زمین و آسمان، اہل قبور، لوح محفوظ، عرش اور کرسی، جنت صوری و معنوی، دوزخ اور چہار سمت کے چہار اقطاب، ارواح انبیا اور اولیا، ملائکہ، تجلیات، قرب صفاتی اور قلب، نفس، روح کے حالات معلوم کرے اور رویت آنحضرت اور صحابہ کرام بھی واقع ہوتی ہے کیونکہ قلب مثل آئینہ کے ہے۔ وقت مشاہدہ کے صفائی قلب میں کبھی فتور واقع ہوتا ہے اور اگر صفائی قلب برابر ہے ہرگز خطا نہ ہوگی۔ کشف کبریٰ جس کو کشف الٰہی بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے حق ہے سوائے وجود حق تعالیٰ کے دوسرا کوئی موجود نہیں۔ اسی کشف سے سالک واصل ہوتا ہے سلوک میں اصل مقصود یہی ہے۔

ک۔ع

کعبہ کعبہ خانۂ خدا کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے قلب صفی مراد لیتے ہیں۔

ک۔ف

کُفر بضم کاف ناشکری کے معنی میں ہے، بفتح چھپانے کے۔ اصطلاح میں کفر کی دو قسمیں ہیں مجازی اور حقیقی۔ مجازی وہ ہے جس کو کفار اور مشرک روا رکھتے ہیں۔ اس میں شرک اور ناشکری ذات حق تعالیٰ کی ہے۔ کفر حقیقی یہ ہے کہ ذات محض کو اس طرح ظاہر کرے کہ سالک ذات حق کو عین صفات اور صفات کو عین ذات جانے جیسا کہ ہے اور ذات حق کو ہر جگہ دیکھے اور سوائے ذات حق کے کسی کو موجود نہ جانے۔ یہ حقیقت میں توحید اور ایمان ہے اگرچہ عوام کو کفر معلوم ہوتا ہے۔ بعض صوفیہ لکھتے ہیں کہ کافر اور گبر وہ شخص ہے کہ جو وحدت میں یک رنگ ہوکر ماسوئی اللہ سے پاک ہوگیا ہو بہرحال مرجع دونوں معنوں کا ایک ہے اور کفر کے معنی ظلمت کے بھی آئے ہیں جیسا کہ الاسلام نور و الکفر ظلمۃ کیونکہ نور سے ظہور ہے اور ظلمت سے خفا۔

ک۔ل

کُل ایک اسم ہے حق تعالیٰ کا جو واحدیت الٰہیہ کے اعتبار سے تمام اسما کا جامع ہے۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ احد ہے باعتبار ذات کے اور کل ہے باعتبار اسما کے۔

کلبہ احزان ہجران محبوب مراد ہے۔

کلمہ ماہیات اور اعیان ثابتہ اور حقائق اور موجودات خارجیہ میں سے ہر بار ماہیت اور عین ثابتہ اور حقیقت اور موجود خارجی

یعنی ہر ہر متعین کو کلمہ کہتے ہیں اور کبھی مفعولات کا کہ ماہیات اور حقائق اور اعیان میں سے ہیں کلمات معنویہ اور غیبیہ اور خارجیات کو کلمات وجودیہ اور مجردات متفرقات کو کلمات تامہ کہتے ہیں۔

کلمات الٰہیہ حقیقت جوہریہ میں متعین و موجود ہونا مراد ہے۔

کلمات قولیہ و وجودیہ ان تعینات وہمیہ سے عبارت ہے جو نفس پر واقع ہوتے ہیں۔ قولیہ نفس انسانی کے واسطے مخصوص ہیں اور وجودیہ نفس رحمانی کے واسطے۔

کلمۃ الحضرۃ اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد لفظ کن کی طرف انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون.

کلیت اوصاف بشری کا صفات حق میں مستغرق ہوجانا اور سالک کا ذات حق میں اس طرح محویت حاصل کرنا کہ بوئے تعین باقی نہ رہے کیونکہ تعین بھی جزئیت ہے جب یہ رفع ہوگئی تو کلیت حق سالک کی کلیت ہے۔

کلیسا عالم ناسوت مراد ہے یہ مرادف دَیر بھی ہے۔

ک۔ ن

کنار اسرار توحید کا دریافت کرنا اور ہمیشہ مراقبہ میں مستغرق رہنا مراد ہے۔

کنشت عالم تعین، شہود اور معرفت کو کہتے ہیں۔

کنز الکنوز مرتبۂ وراء الوراء اور غیب الغیوب مراد ہے۔

کنود لغوی معنی ناشکری کرنے کے ہیں۔ اصطلاح شریعت میں تارک الفرائض کو، اصطلاح طریقت میں تارک الفضائل کو

اور حقیقت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو راہِ باطن و معرفت الٰہی کی طرف توجہ نہیں کرتا ہو۔

کنہہ ماہیت الٰہی جو ادراک سے پرے ہے۔

ک۔ و

کوتاہ کردن زلف رفع قیود مراد ہے۔

کون ہر امر وجودی کو کہتے ہیں۔

کوئے مغان کوئے عالم باطن کو اور مغان مرشد کامل کو کہتے ہیں جس کی صحبت سے عشق اور شوق پیدا ہوتا ہے اور اسرار الٰہی حاصل ہوتے ہیں۔

ک۔ ی

کیشو کیشو، خوبصورت بالوں والا، وشنو کا ایک اور نام۔ (ویسے یہ نام کرشن جی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے کیونکہ ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق وہ وشنو کے اوتار ہیں)

کیمیا موجود چیز پر قناعت کرنا اور طلب کا ترک کرنا مراد ہے۔

کیمیائے خواص کونین سے خلاصی پانے اور خالق کونین کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔

کیمیائے سعادت تہذیب نفس، تزکیہ، اکتساب فضائل اور تخلیہ مراد ہے۔

کیمیائے عوام متاع اُخروی جو باقی رہنے والی ہے، کو اسباب دنیوی سے بدل دینا جو فنا ہوجانے والی ہے۔

کین و کینہ نفس امارہ کے تسلط کو کہتے ہیں۔

گ۔ب

گبر عالم وحدت میں یک رنگ ہونے والا مراد ہے۔

گ۔د

گداز سالک کی ہستی کا ٹوٹنا مراد ہے۔

گ۔ر

گرمی حرارت محبت مراد ہے۔

گرد کردن و فرو خفتن وجود کا تسلیم کرنا مراد ہے۔

گ۔ف

گفتگو اشارات محبت، محبت انگیز اشارات مراد ہیں۔

گ۔گ

گگن راگ کبیر نے اپنی کئی نظموں میں اس کو بار بار دہرایا ہے۔ اس کی ابتدا یونانی مفکر فیثا غورث (Pythagorus) کے اس نظریے سے ہوتی ہے کہ سیاروں کے فاصلوں اور گردشوں کا توازن موسیقی کے اصولوں کی بنیاد پر قائم ہے۔ مسلم فلسفیوں نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سیاروں اور ستاروں سے ایسا نغمہ پیدا ہوتا ہے جو اصل میں خدا کی حمد و ثنا ہے اور اس نغمے کو روحیں سنتی ہیں۔

گ۔ل

گل نتیجہ عمل اور لذت معرفت مراد ہے۔

گلزار اسرار کے مقام کشف کو کہتے ہیں۔

گ۔ن

گناہ شریعت میں جو باتیں منع کی گئی ہیں ان کو کرنا، جن کا حکم دیا گیا ہے ان کو نہ کرنا شریعت کا گناہ ہے۔ اپنے آپ کو دنیا میں منہمک رکھنا اور حق سے غافل ہونا طریقت کا گناہ ہے۔ اپنے وجود کو اور حق کے وجود کو علاحدہ علاحدہ سمجھنا حقیقت کا گناہ ہے۔ علم غیریت باقی رہنا گناہ معرفت ہے۔ عاشق کا اپنی خودی اور استحقاق کو معشوق کے روبرو ظاہر کرنا گناہ محبت ہے۔

گ۔و

گوش بے حرف و آواز کلام کی طرف متوجہ ہونا۔

گوگا گوگا پیر کے نام سے مشہور ہے۔ مولوی سید احمد صاحب دہلوی نے دو قصے وجہ تسمیہ کے بارے میں فرہنگ آصفیہ میں درج کیے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق گوگا خاکروبوں کا مشہور پیر ہے جو اصلی میں راجپوت قوم چوہان سے علاقہ بیکانیر میں محمود غزنوی کے عہد سے پہلے پیدا ہوا تھا۔ یہ شخص اپنے ماں باپ سے لڑکر پرگنہ توہر علاقہ بیکانیر میں آیا جہاں اس کا مزار ہے۔ وہاں پہنچ کر ایک جوگی کا چیلا بن گیا اور چند مدت اسی حالت میں رہ کر آخر کار مشرف بہ اسلام ہوا، ظاہر پیر کے نام سے مشہور ہوا۔ اسلام لانے کے بعد اپنے

گھوڑے اور ہتھیاروں سمیت زمین میں جو شق ہو گئی تھی سما گیا۔ ایک عرصہ تک اس کی قبر بے نشان رہی مگر محمود غزنوی کے وقت میں اس کی بہت سی کراموں کو دیکھ کر ایک عمدہ قبر اور قبر پر عمارت بنوا دی گئی جو آج تک موجود ہے۔ اور کرامتوں کے علاوہ ایک یہ کرامت بھی اس زمانے میں لوگوں نے دیکھی تھی کہ اکثر گائیں خود بخود آکر گوگا کے مزار پر دودھ کی دھاریں مار جایا کرتی تھیں۔ غرض اس زمانے سے آج تک اس مقام پر بھادو، سدی، اشٹھی دنوی کو بھاری میلا ہوتا ہے۔ ہزاروں کوس سے خلقت آتی ہے۔ اس کی قبر کے پجاری مسلمان ہیں جو چاہل کہلاتے ہیں اور قصبہ کرن پورہ میں رہتے ہیں۔ لیکن خاکروبوں میں گوگا پیر کی پیدائش اور حقیقت کی نسبت اس طرح مشہور ہے کہ علاقہ بیکانیر میں ''راجہ جے ور'' کی ایک رانی ''مسماۃ باچھل'' اور اس کی سالی ''کاچھل''، دونوں بانجھ تھیں۔ باچھل نے خدا تعالیٰ سے اولاد کے واسطے دعا مانگی اس کے قبول ہونے سے گرو گورکھ ناتھ وہاں آکر نولکھی باغ میں ٹھہرے۔ باچھل نے ان کی خبر پاکر ان کی سیوا شروع کی۔ بارہ برس ٹہل کرتی رہی۔ تیرھویں برس گورکھ ناتھ چلنے کو تیار ہوئے تو کاچھل نے آکر باچھل سے کہا کہ ذرا مجھے اپنی سیوا کے کپڑے مانگے دے دے۔ یہ کپڑے پہن کر باچھل کا بھیس بدل کر ان کے پاس گئی اور کہا مہاراج میں نے اتنے دن آپ کی سیوا کی مگر کچھ پھل نہ پایا۔ گرو گورکھ ناتھ نے چیلے سے کہا اس کو دو جو دے دؤ اور اس سے کہا کہ جا تیرے یہاں دو جڑواں بچے پیدا ہوں گے۔ کاچھل وہاں اپنی بہن کے پاس آئی اور سب کہانی سنائی۔ باچھل یہ فریب کی بات سنتے ہی اپنے کپڑے پہن کر بھاگتی

ہوئی جوگیوں کے پاس گئی اور ساری رام کتھا فریب کی بیان کی۔ بس گرو گورکھ ناتھ نے اپنے ماتھے کا میل پونچھ کر اسے دے دیا اور کہا جا تیرے گوگا پیدا ہوگا جو کاچھل کے بچوں کو ہلاک کرے گا اور سب لوگ اسے پیر مانیں گے۔ باچھل نے وہ میل کھایا اور حاملہ ہوگئی مگر راجہ تیور اس سے بدگمان ہوگیا اور رانیاں بھی اسے طعنے دینے لگیں اور باچھل نکالی گئی۔ مگر پھر بڑی مصیبتیں اٹھا کر اور امتحان طے کر کے آخر کار گوگا پیدا ہوا اور پھر اپنے ملک واپس آیا اور ظاہر ہو کر ظاہر پیر کہلایا۔ اور اخیر کو سادھی میں از خود سما گیا۔ اس کے مزار پر سانپ بکثرت حاضر رہتے ہیں اور خاکروب اس کی بہت سی کرامات (ت) بیان کرتے ہیں۔
چرکین کا شعر ہے۔

یہ دعا ہے شب و روز چرکیں کی گوگا پیر سے
میں بھی اب مہتر بنوں جاکر الہ آباد کا

گووند شری کرشن کا نام ہے جو وشنو کے اوتار تسلیم کیے گئے ہیں اس لیے بھگوان یعنی خالق کائنات بھی کہے جاتے ہیں۔

گوہر سخن واضح اشارہ مراد ہے۔

گوہر معانی صفات اور اسمائے الٰہی مراد ہیں۔

گ۔ ہ

گہت وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مٹی کا برتن، دل دماغ، روح فکر وغیرہ

گ۔ ی

گوی تقدیر الٰہی کے ساتھ سالک کی مجبوری اور مقہوری مراد ہے۔

کامل کو بھی کہتے ہیں جس کو فیض صمدیت و عینیت ذاتی کے سبب کل عوالم اور جملہ احوال یکساں ہو گئے ہوں۔ یہ تمکین کا درجہ ہے۔

گیتا (شری مد بھگوت گیتا)

پروفیسر گوپی چند نارنگ اپنے ایک مضمون ''شری مد بھگوت گیتا۔ ایک نوٹ'' میں رقم طراز ہیں کہ

''ہندوستان کی قدیم مذہبی اور فلسفیانہ کتابوں میں گیتا کی جو اہمیت ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ یوں تو آریوں کا فکری سرمایہ سیکڑوں کتابوں پر مشتمل ہے جن کے کئی سلسلے اور دائرے ہیں لیکن اگر ان سب میں کسی ایک کتاب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے یا جس میں آریوں کے تمام فکری سرمایے کی روح کھنچ کر آ گئی ہے، یا جو ہندوستانی ذہن وشعور کو سمجھنے کے لیے کلید کا حکم رکھتی ہے تو وہ کتاب شری مد بھگوت گیتا ہی ہے۔ یہ بات عام طور سے معلوم نہیں کہ تاریخی اعتبار سے گیتا بہت بعد میں وجود میں آئی یعنی یہ مسیح سے بھی دو یا تین صدی بعد کی تخلیق کہی جاتی ہے، جب کہ مہابھارت جس کا یہ ایک حصہ ہے مسیح سے بہت پہلے کی تخلیق ہے۔

ہندوستان میں آریوں کی مذہبی اور فکری روایت کا سلسلہ مسیح سے تقریباً پندرہ سو سال پہلے رگ وید کے اشلوکوں اور منتروں سے شروع ہوتا ہے۔ ویدوں میں بنیادی وید رگ وید ہے، باقی وید یعنی یجروید، سام وید، اسی سے ماخوذ ہیں اور اتھروید بہت بعد میں [illegible] ۔ ہر وید کے چار حصے ہیں۔ منتر، برہمن، آرا[illegible] منتر (بمعنی خیا[illegible]

ترسیل کا رابطہ) اشلوکوں پر مشتمل ہیں جو مظاہر قدرت اور قدرتی طاقتوں کی تعریف میں ہیں۔ براہمن حصے نثر میں ہیں۔ ان میں منتروں کی وضاحت کی گئی ہے اور منتروں کے رسوماتی پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے۔ ویدوں کے تیسرے اور چوتھے حصوں یعنی آرن یک اور اپنشدوں میں حیات و کائنات کے اسرار و رموز، پرش اور پراکرتی، نفس انفرادی و نفس کلی اور تخلیق کائنات کے مسائل پر روحانی نقطۂ نظر سے غور وفکر کیا گیا ہے۔ یہ گویا آریائی فکر و فلسفے کے اولین نقوش ہیں۔ آریائی فلسفہ پہلی بار مربوط طور پر اپنشدوں ہی میں ملتا ہے اور ان سب کو شروتی یعنی الہامی صحیفے بھی کہا گیا ہے۔

لیکن وہ تمام کتابیں جو ان کی تفسیر وتعبیر میں لکھی گئی ہیں یا جن میں انھی بنیادوں پر نئے فکری نظام مرتب کیے گئے ہیں انھیں اسمرتی کہتے ہیں، یعنی وہ کتابیں جو یاد رکھی گئیں اور روایت کے حصے کے طور پر حاصل ہوئیں، ان کتابوں کی تعداد بھی سیکڑوں تک پہنچتی ہے۔ تمام مذہبی شاستر اسی ذیل میں آتے ہیں۔

یہ بات تعجب انگیز ہے کہ ان صحیفوں اور کتابوں کے لکھنے والوں نے زیادہ تر یہ اہتمام کیا کہ کہیں اپنے نام کا نشان باقی نہ رہے کیونکہ علم یا گیان کو دیوی سرسوتی سے نسبت ہے، یہ سرچشمہ سمجھی جاتی ہے علوم و فنون لطیفہ کا اور ایک شان ہیں ذات باری یعنی برہمہ کی جو حیات و کائنات کا ماخذ ومنبع و سرچشمۂ حقیقی ہے، نیز برہمہ کا ایک نام 'اومؑ' بھی ہے یعنی ذات باری ہی شبد، یا واک (کلام، کلمہ، لفظ، یا لسان) ہے۔

چنانچہ آریائی فکر و فلسفے کے عظیم مصنفین اور نقید المثال شاعروں کا تخلیق کے تیئں یہی تصور رہا کہ جو کچھ وہ کہہ یا لکھ رہے ہیں، وہ سرسوتی یا شعور کلی یا برہمہ کی دین ہے، اس میں ان کا اپنا یا ذات واحد یعنی نفس انفرادی کی تخلیقی کاوش کا کچھ بھی حصہ نہیں۔ یہی معاملہ ہندوستانی فکر و فلسفے کے چھ بڑے دبستانوں کا بھی ہے یعنی نیائے، وشیشک، سانکھیہ، یوگ، پوروممانسا، اترممانسا، پورو اور اترممانسا کو ملا کر ویدانت بھی کہتے ہیں، یعنی ویدوں کا 'انت' خاتمہ یا خلاصہ۔

ان تمام صحائف مذہبیہ اور تصانیف عالیہ کے بعد'' پرانوں'' کی تخلیق کا زمانہ آتا ہے جو لگ بھگ اس وقت لکھے گئے جب بدھ مت اور جین مت سے مقابلے کے لیے ہندو مذہب تجدید اور احیا کے دور سے گزر رہا تھا اور ویدوں کی رسوم پرستی اور برہمنیت اور اپنشدوں کی تجریدیت اور ماورائیت کی فکری پیچیدگی سے ہٹ کر ہندو مذہب کو اوتاروں کے دلکش عقیدے اور بھگتی یوگ یعنی طریق عشق کی عوامی مقبولیت سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت تھی۔

ہندوؤں کے دو مشہور و معروف رزمیہ کاویوں یعنی رامائن اور مہابھارت کی بنیاد بھی اوتاروں ہی کے عقیدے پر ہے، یعنی رامائن کا مرکزی کردار وشنو کے آٹھویں اوتار رام چندر اور مہابھارت کے مرکزی کردار وشنو کے نویں اوتار کرشن ہیں۔ مہابھارت کا زمانہ تصنیف اگرچہ مسیح سے پانچ سو سال پہلے بتایا جاتا ہے لیکن مہابھارت کے تمام حصے جو دو لاکھ بیس ہزار مصرعوں پر مشتمل ہیں کسی ایک زمانے یا ایک شاعر کے

لکھے ہوئے نہیں۔ بالخصوص گیتا جو مہابھارت ہی کا حصہ ہے، جیسے کہ پہلے اشارہ کیا گیا، اصل رزمیہ کے بہت بعد دوسری یا تیسری صدی مسیح میں لکھی گئی اور رزمیہ کا دیہ میں اس مقام پر جوڑ دی گئی جہاں کوروؤں اور پانڈوؤں میں جنگ شروع ہونے سے پہلے صف آرائی کا منظر ہے اور ارجن جو پانڈو بھائیوں میں سب سے زیادہ دلیر اور بہادر ہے، سلطنت و حکومت کی خاطر ہتھیار اٹھانے اور اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کے خون سے ہاتھ رنگنے کے لیے تیار نہیں، دونوں طرف کی صفوں میں اپنوں ہی کو دیکھ کر وہ زبردست الجھن میں گرفتار ہوجاتا ہے۔ کرشن جو کوروؤں اور پانڈوؤں دونوں کے عزیز تھے اور جنھوں نے اس جنگ میں کسی بھی طرف سے حصہ لینے سے انکار کردیا تھا اور صرف ارجن کی رتھ بانی کی ذمہ داری قبول کی تھی، وہ اس نازک موقع پر ارجن کی رہنمائی کرتے ہیں اور اس کی ذہنی الجھنوں کو دور کرنے کے لیے حیات و کائنات کے اسرار و رموز اور انسانی زندگی کی اصلیت و ماہیت اور انسانی عمل (کرم) کی نوعیت سے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ گیتا کرشن جی کے انھیں اقوال کا مجموعہ ہے۔

" گیتا " گیت سے مشتق ہے یعنی نغمہ، صحیفے کا پورا نام " بھگود گیتا " ہے یعنی "نغمۂ الٰہی" پوری کتاب مکالمے کے انداز میں منظوم لکھی گئی ہے اور کرشن کا خطاب ارجن سے ہے۔ سنسکرت علما کا خیال ہے کہ گیتا کا خالق کوئی ایسا عالم شخص ہے جس کا وشنومت میں اعتقاد ہوگا لیکن وہ اپنے مت

(مسلک) کی ادعائیت کا شکار نہیں تھا بلکہ کھلے ذہن کا ایک مفکر اور فلسفہ داں تھا۔ گیتا سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خالق ہندوستانی فکر و فلسفے کی پوری روایت اور چھؤں دبستانوں سے گہری واقفیت رکھتا ہے اور خاص طور پر ویدانت سے۔ یہی وجہ ہے کہ گیتا میں اگرچہ ہندوؤں کے تمام فلسفوں کا ذکر ہے لیکن ویدانت کو مرکزیت حاصل ہے۔

ہندو فکر کی رو سے معرفت حق کے تین مسلک ہیں: گیان یوگ یعنی طریق علم، کرم یوگ یعنی طریق عمل اور بھگتی یوگ یعنی طریق عشق۔ گیتا میں ان تینوں کی وضاحت ملتی ہے اور تینوں مسلکوں کے ارادت مند گیتا کی تعلیمات کی مدد سے اپنے اپنے مسلک کی توثیق کرسکتے ہیں۔ گیتا کی مقبولیت کا ایک بڑا راز یہی ہے کہ اس میں ہندوستانی فکر و فلسفے کے تمام سلسلوں کی وسعت موجود ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان سب کو ایک ہی کلیے کے تحت لاکر ان میں فکری وحدت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے اور ایک مربوط نظریۂ حیات و کائنات پیش کیا گیا ہے۔

پچھلی ایک صدی میں جب ہندوستان میں قومی احساس پیدا کرنے اور معاشرے کی معطل قوتوں کو بیدار کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو متعدد ہندو مفکروں اور رہنماؤں کو مذہبی صحیفوں میں سب سے زیادہ مدد گیتا ہی سے ملی۔ گیتا کی کئی نئی تفسیریں تحریک آزادی کے زمانے میں لکھی گئیں، جن میں لوک مانیہ تلک، اروبندو گھوش، رادھا کرشنن اور گاندھی جی کی شرحیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ

گیتا میں گیان یوگ اور بھگتی یوگ کی تلقین بھی ملتی ہے، اور ان مسلکوں کے پیرو بھی اپنے اپنے عقیدوں کی وضاحت میں گیتا سے مدد لیتے رہے ہیں، لیکن جدید دور میں گیتا کی تفسیروں میں سب سے زیادہ زور کرم یعنی عمل پر دیا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مغربی سامراج سے ٹکر لینے اور پس ماندہ اور استحصال کا شکار معاشرے کو آمادۂ پیکار کرنے کے لیے یا ایشیا اور افریقہ کے ابھرتے ہوئے معاشروں میں نئے انسان کو مستقبل کی بشارت دینے کے لیے گیتا کے پیغام عمل کی بازیافت کرنے اور اس پر زیادہ سے زیادہ زور دینے کی ضرورت تھی۔ لوک مانیہ تلک، اروبندو گھوش، رادھا کرشنن اور گاندھی جی کی شرحوں نے اپنے اپنے فرق کے ساتھ یہی کام سرانجام دیا۔"

نوٹ: اردو میں گیتا کے متعدد تراجم اور شرحیں شائع ہوتی رہی ہیں جن کی تفصیل ڈاکٹر محمد عزیز کی کتاب 'اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ' اور ڈاکٹر اجے مالوی کی حالیہ مبسوط تحقیقی کتاب 'اردو میں ہندو دھرم (الہ آباد، 2000) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر اجے مالوی نے اردو میں گیتا کے 82 ترجموں کی نشاندہی کی ہے۔ آزادی سے قبل شمال مغربی ہندوستان میں خواجہ دل محمد کی گیتا کو خاصی شہرت حاصل تھی جو 'دل کی گیتا' کہلاتی تھی۔ اس طرح منشی رام سہائے تمنا اور منور لکھنوی کی منظوم گیتائیں بھی بہت مقبول و مشہور تھیں۔ بنواری داس شعلہ کی 'برج چھب'، اور بزم برندابن، جو کرشن جی کے بارے میں نہایت عمدہ منظومات

تھیں، اور خواجہ حسن نظامی کی اتحاد پرور کتاب 'کرشن جیون' کسی زمانے میں بہت مقبول تھیں اور بار بار شائع ہوتی رہیں۔(کاغذ آتش زدہ، ص 497 تا 501)

ڈاکٹر اجے مالوی جنھوں نے شری مد بھگوت گیتا کے 82 اردو تراجم کا تعارف کرایا ہے، اس کے معانی و مفہوم کو مندرجہ ذیل لفظوں میں بیان کیا ہے:

''بھگوت گیتا سنسکرت کے دو مختلف الفاظ 'بھگوت' اور 'گیتا' کا مجموعہ ہے۔ اس کو 'شری مد بھگوت گیتا' بھی کہتے ہیں اس طرح شری مد بھگوت گیتا چار لفظوں پر مشتمل ہے۔

(1) شری (2) مد (3) بھگوت (4) گیتا

ہندی و سنسکرت کے مختلف لغات میں ان چاروں الفاظ کی تشریح یوں کی گئی ہے۔

(1) شری :- 'شری' لفظ لکشمی، وشنو کی بیوی اور عزت افزائی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ عظیم شخصیت اور دیو وغیرہ کے ناموں سے قبل استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً شری کرشن، شری رام، شری بالمیکی، شری ہنومان، شری جنئے دیو وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح جو مذہبی صحائف ہیں ان کے نام سے قبل بھی 'شری' لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً شری رامائن، شری بھاگوت، شری مہابھارت وغیرہ وغیرہ۔(وامن شورام آپٹے: سنسکرت ہندی کوش، ص 1037,1036،راج بلی پانڈے: ہندو دھرم کوش،ص 436)

(2) مد :- لغت میں اس لفظ کے معنی مست ہونا، نشے میں چور ہونا، پاگل ہونا، خوش ہونا، خوشی منانا، تندرست ہونا وغیرہ

مراد لیے گئے ہیں۔ (وامن شورام آپٹے: سنسکرت ہندی کوش، ص 756)

(3) بھگوت :- بھگوت کے لفظی معنی 'بھگ' سے بھرا ہوا ہے۔ جاہ و جلال، طاقت، نیک نامی، علم اور ترک دنیا کو 'بھگ' کہتے ہیں یعنی جس مرد کے اندر یہ خوبیاں موجود ہوتی ہیں تو وہ 'بھگوان' ہوجاتا ہے اور جس عورت کے اندر یہ بھی خوبیاں پیدا ہوجاتی ہیں تو وہ ''بھگوتی' یعنی 'دیوی' ہوجاتی ہے۔(راج بلی پانڈے: ہندو دھرم کوش، ص 446)

(4) گیتا :- گیتا سے مراد یہ ہے کہ وہ نظم جو سنسکرت زبان میں درج ہو جو گائی جانے والی ہو، جو استاد اور شاگرد کے مکالمہ کی شکل میں ہو اور جس میں خاص طور سے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کا بیان کیا گیا ہو۔(وامن شورام آپٹے: سنسکرت ہندی کوش، ص 345)

مہابھارت میں 16 رگیتاؤں کا بیان کیا گیا ہے۔

(1) شری مد بھگوت گیتا	(2) انتھیہ گیتا
(3) وام دیو گیتا	(4) رشبھ گیتا
(5) برہما گیتا	(6) شنز گیتا
(7) شمپاک گیتا	(8) منکی گیتا
(9) بودھیہ گیتا	(10) وچکھن گیتا
(11) ہاریت گیتا	(12) ورت گیتا
(13) پراشر گیتا	(14) ہنس گیتا
(15) انو گیتا	(16) براہمن گیتا

شری مد بھگوت گیتا کی تعریف کریں تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ

ایک عظیم صحیفہ ہے جو علم و دانش کا خزانہ ہے۔ اس کا مطالعہ انسان میں بلند حوصلہ، شجاعت اور بہادری کے جذبات کو بیدار کرتا ہے۔ علاوہ بریں انسان اپنے انجام کی طرف بھی متوجہ ہو جاتا ہے۔ نغمۂ خداوندی ادا کر کے قلب و جگر کو سکون عطا کرتا ہے۔ یہ کتاب ایک بحر بیکراں ہے کہ انسان اس میں جتنی بار غوطہ لگاتا ہے، ہر بار اس کو نئے نئے اور طرح طرح کے انمول رتن حاصل ہوتے ہیں۔ سید غیاث الدین محمد عبدالقادر ندوی "گیتا" کے معانی و مفاہیم پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سنسکرت میں 'بھگوت' کے معنی خدا، "بھگوتا" کے معنی خدا پرست اور "بھگتی" کے معنی خدا پرستی کے ہیں۔ اس طرح بھگوت گیتا کے معنی خدائی نظم کے ہیں۔ گویا یہ خدا کی طرف سے الہامی کتاب ہے۔" (سید غیاث الدین محمد عبدالقادر ندوی: شری کرشن اور بھگوت گیتا یا نغمۂ خداوندی، ص 41)

بھگوت گیتا مہابھارت کے چھٹے باب کا ایک جزو ہے جو بھیشم پرب میں درج ہے اور نظم کے پیرائے میں ڈرامے کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ گیتا کی تعریف کرتے ہوئے پرمانند لکھتے ہیں کہ "مہابھارت کی کہانی میں گیتا ایک چمکتے ہوئے ہیرے کی طرح ہے۔" (پرمانند: گیتاامرت، ص 9)

گیتا کی عظمت و بلندی پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اروند گھوش لکھتے ہیں کہ

"گیتا ایک سمندر کی طرح ہے۔ ساری زندگی اس سمندر کی گہرائی کی تلاش کرتے رہنے پر بھی تھاہ نہیں لگتا اور نہ

تل ہی ملتا ہے۔ سینکڑوں برس کی تحقیق کرنے کے بعد
بھی رتنوں کا بھنڈار ملنا بہت مشکل ہے۔دو ایک رتن
حاصل ہونے سے غریب سے غریب شخص بھی رئیس، فکر
مند عالم، خدا سے دور رہنے والا، محبت کرنے لگتا ہے اور
محنتی آدمی محنت کرکے منزل مقصود حاصل کرتا
ہے۔''(اروند گھوش: گیتا کی بھومیکا، ص2)

پنڈت جواہر لعل نہرو لکھتے ہیں کہ:

''بھگوت گیتا صحیفہ 'مہابھارت' کا ایک جزو ہے جو ایک
بڑے ڈرامے کی شکل میں ہے لیکن مہابھارت سے مختلف
ہے اور یہ کتاب کی شکل میں مکمل ہے۔''(جواہر لعل نہرو:
ڈسکوری آف انڈیا، ص108)

دید ویاس نے 'بھگوت گیتا' کی تخلیق کی۔ مہابھارت کی جنگ میں ارجن نے جب اپنے بھائیوں، دوستوں ورشتہ داروں کو اپنے ہی سامنے کھڑے دیکھا تو اس نے جنگ کرنے سے انکار کردیا۔ شری کرشن ارجن کے رتھ بان کی حیثیت سے میدان جنگ میں شریک تھے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ ارجن نے اپنے ہتھیار زمین پر رکھ دیے تو انھوں نے عمل، زندگی و کائنات کے فلسفہ سے ارجن کو روشناس کرایا۔ اسی عمل، زندگی اور کائنات کے فلسفہ کا نام گیتا ہے۔

خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں:

''گیتا شری کرشن جی کے لکچروں کا مجموعہ ہے جس
میں فلسفۂ حیات اور فلسفۂ کائنات کو نہایت عمدگی سے
بیان کیا گیا ہے۔''(خواجہ حسن نظامی: ہندو مذہب کی

معلومات، ص32)
حسن الدین احمد لکھتے ہیں:
''بھگوت گیتا اہل ہند کے نام شری کرشن جی کا پیام ہے۔''(حسن الدین احمد: شری مد بھگوت گیتا، ص14,13)
گیتا کے راہ عمل کے فلسفہ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اروند گھوش لکھتے ہیں کہ
''دنیا کا سب سے عظیم مذہبی صحیفہ ہے۔ گیتا میں جس علم کا اختصار سے بیان ملتا ہے وہ آخری اور مکمل علم ہے۔ گیتا میں جس دھرم کا بیان ملتا ہے سب دھرم نیتیاں اسی دھرم نیتی کے بیان میں پائی جاتی ہیں اور گیتا میں جس راہ عمل کو دکھایا گیا ہے۔ وہی اس جہاں کا بڑھتا ہوا سناتن مارگ ہے۔''(اروند گھوش: گیتا کی بھومیکا، ص1)
ڈاکٹر عمادالحسن آزاد فاروقی لکھتے ہیں:
''بھگوت گیتا میں برہمنی مت کی قربانیوں (یگیہ) پر مبنی رسومات کے بجائے کرشن کی عبادت کے لیے عشق حقیقی (بھگتی) اور سچی حقیقت کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔''
(عمادالحسن آزاد فاروقی: دنیا کے بڑے مذہب، ص48)
حسن الدین احمد گیتا کی تعلیم اور عمل کے فلسفہ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
''عمل سے متعلق بھگوت گیتا کی تعلیمات خاص ہیں۔ اس کی یہ تعلیم نہیں کہ دنیا اور دینوی کاروبار کو ترک کردیا جائے اور نہ ہی دینوی کاروبار اور خواہشات کو مستحسن قرار دیتی ہے۔ بظاہر یہ دونوں چیزیں متضاد نظر آتی ہیں لیکن

بھگوت گیتا نے اس مسئلہ کو نہایت ہوشیاری سے حل کیا ہے۔ جب ہم کسی فعل کو انجام دیتے ہیں تو دماغ میں پہلے اس فعل کے کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس فعل کا نتیجہ بھی سامنے آجاتا ہے۔ دراصل اس نتیجہ کو ہی سامنے رکھ کر انسان فعل کو، خواہ وہ محنت طلب اور بظاہر مشکل ہی کیوں نہ نظر آئے، انجام دیتا ہے۔ بھگوت گیتا کی یہ تعلیم ہے کہ انسان کو چاہیے کہ جسمانی طور پر تو کام کو انجام دے لیکن ذہن میں اس کے نتیجہ یا اجر کو نہ لائے بلکہ بالکل بے تعلق ہوکر کام کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ ایک معمولی انسان کا کھانا، پینا، اٹھنا، بیٹھنا، غرض کہ ذرا ذرا سی حرکت بھی کسی نہ کسی مفاد کے پیش نظر ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے طرح طرح کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور واقعہ تو یہ ہے کہ رنج و تکلیف کی جڑ یہی ہے۔ اس لیے بھگوت گیتا بے غرض کام کرنے اور خواہشات اور جذبات سے آزاد ہونے کی مختلف طریقوں سے تعلیم دیتی ہے اور بار بار اسی پر زور دیتی ہے۔

بھگوت گیتا کی ایک نمایاں تعلیم وجودباری کا یہ تصور ہے کہ خدا ہر چیز کے اندر موجود ہے اور وہی ہر ایک کا مبداوملجا ہے۔ سب کچھ فنا ہونے کے بعد اس میں ضم ہوجاتا ہے۔ اس لیے ہر انسان کی کوشش ہونی چاہیے کہ جلد خدا سے واصل ہونے کے ذرائع اختیار کرے۔ جو شخص خاص اصول اور معیار پر زندگی بسر کرتا ہے، خواہشات کو ترک کرتا ہے اور

نتیجہ سے بے فکر رہتا ہے، وہ مرتے ہی خدا سے واصل ہو جاتا ہے اور موت و حیات کی کشکش (تناسخ) میں گرفتار نہیں رہتا۔ اس کے برعکس جو شخص خواہشات کا غلام رہتا ہے وہ بار بار اس دنیا میں بھیجا جاتا ہے۔ عمل کی معراج یہ ہے کہ انسان اپنی اعلیٰ ترین حقیقت کو پہچان کر واصل بہ حق ہو جائے۔ یعنی خودی کی تکمیل ہی عمل کی معراج ہے۔ بھگوت گیتا انسان کو خواہشات اور جذبات سے بالاتر، ہر حال میں یکساں اور غیر متاثر رہنے کی تعلیم دیتی ہے۔" (حسن الدین احمد: شری مد بھگوت گیتا، ص15)

ڈاکٹر تارا چند 'بھگوت گیتا' نغمۂ خداوندی، پر تبصرہ کرتے ہوئے ان الفاظ میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ "بھگوت گیتا کے مکالمے عقل اور نفس کی دائمی کشکش کا آئینہ ہیں۔ لیکن عقل ایسی ہے جو یقین کے مستحکم اور اٹل مقام پر پہنچ چکی ہے اور جس کی مجبور کرنے والی منطق میں سکون اور نرمی ہے۔ اس کا تصور جلال' شاندار اور پرشکوہ ہے۔ اس کا تخیل جمال دل کش اور دلربا ہے۔ عقل وہ دوست حبیب دلبیب ہے جو دل میں راہ کر لیتا ہے۔ کبھی وہ پیر مرشد ہے۔ جس کی نگاہ بحر عرفان کی تمام گہرائیوں میں غوطہ لگا چکی ہے کبھی وہ رہبر کامل ہے جو دنیا اور مافیہا کی ہر منزل سے واقف ہے۔ غرض بھگوت گیتا ایک نغمہ ہے جس کی علم و عمل اور عشق کے سروں سے تشکیل ہوئی ہے۔ اس نغمہ کی صدا ہزاروں برس سے سرزمین ہندوستان میں گونج رہی ہے۔" (محمد اجمل خاں:

بھگوت گیتا یا نغمۂ خداوندی، ص7)

ہندومذہب میں گیتا کو اولیت دی گئی ہے۔ اس میں شری کرشن جی نے نجات حاصل کرنے کے لیے عمل وعلم کے فلسفہ پر زور دیا ہے۔ ڈاکٹرراج بلی پانڈے لکھتے ہیں کہ

''گیتا میں نجات حاصل کرنے کے تین راستے بتائے گئے ہیں۔ پہلا علم کا راستہ، جو اپنشدوں میں اور سانکھیہ درشن میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ بودھ و جین درشنوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ دوسرا عمل کا راستہ ہے جو ہندو مذہب کا سب سے قدیم ذریعہ ہے۔ اپنے عمل کو کرتے ہوئے جسے اختصار میں دھرم کہتے ہیں۔ ابتدا میں ایسے دھرموں یا اعمال میں یگوں کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ لیکن ذات خاندان و سماج کے کام بھی اس میں شامل تھے۔ گیتا کا فلسفۂ عمل جسے کرم یوگ کہتے ہیں، وہ یہ ہے......کہ عمل بغیر کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کیا جائے تو اسی عمل سے نجات مل سکتی ہے۔ تیسرا بندگی کا راستہ ہے۔ دل لگا کر محبت و خلوص کے ساتھ بھگوان کا بھجن پوجن کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے۔''(راج بلی پانڈے: ہندو دھرم کوش، ص467)

گیتا کی اہمیت پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پنڈت سندر لال جی لکھتے ہیں کہ

''اپنشدوں کے بعد ہندوؤں میں کسی ایک پستک کا سب سے زیادہ مان ہے تو وہ 'شری مد بھگوت گیتا' کا۔ گیتا کی بھاشا اور اس کے کہنے کا ڈھنگ اتنا آسان ہے کہ اس

کے پڑھنے پڑھانے والوں کی گنتی بھی اپنشدوں کے پڑھنے پڑھانے والوں سے ہزار گنا ہے۔ گیتا مہاتمیہ میں سب اپنشدوں کو ملا کر ان کی برابری ایک گائے کے ساتھ کی گئی ہے، اور گیتا کو اس گائے سے 'دُہا ہوا دودھ' اور 'ماہن امرت' کہا گیا ہے۔ مثال بہت درجہ تک ٹھیک ہے۔ اسی مہاتمیہ میں لکھا ہے کہ جس آدمی نے گیتا کو 'اچھی طرح سے یاد کرلیا، اسے پھر دوسرے شاستروں کو جمع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ سچ مچ گیتا اپنے زمانے کے تمام ہندو شاستروں کا نچوڑ ہے۔" (سندر لال: گیتا اور قرآن، ص84)

محمد احمد اپنے مضمون 'شری مد بھگوت' میں لکھتے ہیں:

"گیتا اپنے حجم کے باوجود ایک عمیق کتاب ہے۔ اس میں فلسفۂ توحید، شرک، معرفت، تخلیق، کائنات، موکش (نجات) اوتارواد، وحدت ادیان اور روح کی لطیف بحثیں فلسفیانہ اور خوش نما انداز میں پیش کی گئی ہیں۔ اس میں ہندو فلسفہ کے مختلف اصولوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس کے سبب تضادات کا احساس ہوتا ہے۔ یہی وہ کتاب ہے جس پر سناتن دھرم والوں کو ناز ہے۔ موجودہ زمانے میں اس کی اہمیت اس لیے بڑھ گئی ہے کہ یہ موجودہ سیاسی اور مذہبی تقاضوں کو پورا کر رہی ہے اور ہندو سماج میں موجود خلیج کو پاٹنے کے لیے استعمال ہوتی رہی ہے۔ یہ وحدت ادیان کے نظریہ کی صرف وکالت ہی نہیں کرتی بلکہ کسی بھی کتاب سے زیادہ اس کے لیے فلسفیانہ مواد فراہم کرتی ہے۔" (محمد احمد: شری مد

بھگوت گیتا (مضمون) رسالہ دعوت، ہندوستانی مذاہب
نمبر 1993 ص، 93)
اروند گھوش لکھتے ہیں کہ
''کروک چھیتر'' کا خیالی مطلب اگر مان لیا جائے تو
گیتا کا دھرم بہادروں کا دھرم ہے۔ گیتا میں شری کرشن
نے خود کو بھگوان کہا ہے۔''(اروند گھوش: گیتا کی بھومیکا،
ص5,4)
ہندو تہذیب و فلسفہ کے سمندر کو اگر ایک کوزہ میں بند دیکھنا ہو
تو وہ گیتا میں دیکھنا چاہیے، کیونکہ گیتا میں سبھی دھرم شاستروں کا
خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ سورج نرائن مہر لکھتے ہیں:
''گیتا شاستروں میں ان سب باتوں کی توضیح نہایت
خوبی کے ساتھ کی گئی ہے۔ کرم یعنی مسئلہ اعمال کی پوری
وضاحت ہے جس کی وجہ سے گرہستی یعنی دنیادار گیتا کا
شیدائی ہے۔ یوگ اس طرح کے صاف صاف الفاظ میں
بیان ہوا ہے کہ یوگی سر دھنتے ہیں۔ بھگتی کے وہ باریک
رموز سامنے آتے ہیں کہ بھگت انھیں پڑھتے نہیں تھکتے
اور گیان یعنی عرفان کا تو کہنا ہی کیا ہے۔ مسائل
سانکھیہ اور ویدانت کو اس بالغ نظری سے لیا گیا ہے کہ
سب باتیں آگئی ہیں۔ حکمت نظری کے ساتھ اس کتاب
میں حکمت عملی یعنی اخلاق کے عملی پہلو کو اس طرح دکھایا
ہے کہ زمانے کو شیدائی بنایا ہے۔''(سورج نرائن مہر: نغمۂ
رحمانی مشرح، ص8)
گیتا کی تخلیق کب ہوئی۔ یہ سوال اہم ہے۔ اس سلسلے میں

مصنفین کی آراء حسب ذیل ہیں:
راج بلی پانڈے لکھتے ہیں کہ
''بج تیلنگ اور بھنڈارکر کے مطابق یہ کتاب چوتھی صدی قبل مسیح میں تخلیق کی گئی لیکن جدید محققین کے مطابق شری مد بھگوت گیتا پہلی یا دوسری صدی عیسوی میں لکھی گئی۔''
(راج بلی پانڈے: ہندو دھرم کوش، ص466)
محمد حسن اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ
''گیتا کو پہلی سے ساتویں صدی عیسوی کے درمیان لکھا گیا۔ اسی وجہ سے اس میں ہزار سال قبل مسیح سے لے کر ساتویں صدی عیسوی تک کے واقعات اور رسم و رواج کی تفصیلات ملتی ہیں۔''(محمد حسن:شری مد بھاگوت (مضمون) رسالہ دعوت، ہندوستانی مذاہب نمبر 1993 ص، 93)
عمادالحسن آزاد فاروقی لکھتے ہیں:
'' بھگوت گیتا جس کو شری کرشن کے بیان کے پیرایہ میں لکھا گیا ہے، دوسری صدی قبل مسیح (بھگوت گیتا کا قرین قیاس زمانہ تصنیف) تک ہندوستان میں ترقی پذیر فلسفیانہ افکار کا نچوڑ کہی جاسکتی ہے۔''(عمادالحسن آزاد فاروقی: دنیا کے بڑے مذہب، ص35)
پنڈت جواہرلعل نہرو لکھتے ہیں کہ
''ڈھائی ہزار سال پہلے یہ لکھا گیا۔''(جواہرلعل نہرو: ڈسکوری آف انڈیا،ص110)
حسن الدین احمد لکھتے ہیں:
''بھگوت گیتا کی طرزتحریر، قافیہ پیائی اور دیگر خصوصیات

سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لگ بھگ تیسری صدی قبل مسیح میں لکھی گئی۔"(حسن الدین احمد: شری مد بھاگوت گیتا، ص14)

محمد اجمل خاں شری مد بھگوت گیتا کی تخلیق و تشکیل کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس میں تو ذرا بھی شبہ نہیں کہ مہابھارت کی جنگ ضرور ہوئی اور اس میں آریہ قوم ہی کے دو گروہ ایک دوسرے سے لڑے۔ رزم نامہ کی قدیم ترین تصنیف کے متعلق یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس وقت کی تصنیف ہوسکتی ہے جبکہ اتھرد اپنشدیں تصنیف ہوئی تھیں۔ یہ زمانہ حضرت مسیح سے ایک ہزار سال قبل کا مانا جاتا ہے۔ لیکن پروفیسر مکڈانل کا خیال ہے کہ مسیح سے 500 سال قبل کے قریب اس کی تصنیف ہوئی اور اس میں بعد کو بہت سے اضافے کیے گئے جو سن عیسوی تک ہوتے رہے۔ بہرحال یہ تو یقینی ہے کہ مہابھارت کی لڑائی کے سینکڑوں برس بعد رزم نامہ کی تصنیف کی گئی اور یونانی مورخوں اور کتبات وغیرہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مسیح سے چار صدی پہلے یہ کتاب موجود تھی۔ (دیکھئے انڈین ثسوتن جلد دوم ص161) اور پہلی یا دوسری صدی قبل مسیح تک اس میں اضافوں کا سلسلہ جاری رہا۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ گیتا کو نظم کا جامہ پہنانے کے بعد کس وقت مہابھارت میں ضم کیا گیا۔" (محمد اجمل خاں: بھگوت گیتا یا نغمۂ خداوندی، ص44)

ان تمام محققین کی آراء سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ شری مد بھگوت گیتا کی تخلیق کے سلسلے میں محققین کی آراء مختلف ہیں، لیکن اس بات پر غور کیا جاسکتا ہے کہ مہا بھارت 400 سال قبل مسیح میں تصنیف ہوئی تھی اور ''شری مد بھگوت گیتا'' ''مہابھارت'' کا ایک جزو ہے۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''شری مد بھگوت گیتا'' ''مہابھارت'' کے بعد تخلیق کی گئی ہوگی یعنی ''شری مد بھگوت گیتا'' تیسری یا چوتھی صدی قبل مسیح کی تخلیق کہی جاسکتی ہے۔''

(شری مد بھگوت گیتا کی تفسیر و تعبیر، الہ آباد، 2006،
ص 17 تا 26)

گیسو طریق طلب مراد ہے جو عالم ہویت میں ہو۔ اسی کو حبل المتین بھی کہتے ہیں جس سے مراد کاکل ہے۔

ل۔ ا

لا اُوبالی راہ سلوک میں پیش آنے والے خطرات سے نہ ڈرنے والا۔

لاشے اعتباری موجودات و تعینات مراد ہے جس کا نام ممکنات ہے کیونکہ ممکن خود کچھ نہیں، اس میں وجود واجب الوجود کا ہے۔

لالہ نتیجہ معارف مراد ہے جو مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔

لاہوت گنج مخفی، مقام محویت اور عالم ذات الٰہی مراد ہے جس میں سالک کو فنائی اللہ کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ حیات کو بھی کہتے ہیں جو اشیائے ناسوت میں جاری ساری ہے جس کا محل روح ہے۔ مرتبہ ذات کو لاہوت، مرتبہ صفات کو جبروت اور مرتبہ

اسما کو ملکوت بھی کہا گیا ہے۔

لائح وہ تجلی استتاری مراد ہے جو تجلی ذات ہے۔ وہ چیز بھی مراد لی جاتی ہے جو نور تجلی سے ظاہر ہوتی اور سالک کو راحت دیتی ہے، اس کو بارقہ اور خطرہ بھی کہتے ہیں۔ اس چیز پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے جو عالم مثال سے عالم حس میں ظاہر ہوتی ہے۔

ل۔ب

لب بالفتح کلام معشوق کو کہتے ہیں۔
صفت حیات اور تجلی روحی مراد ہے۔ لب سے وہ عقل بھی مراد ہے جو نور قدسی سے منور ہے اور صاف ہے قشور اوہام اور تخیلات سے۔

لبس ان صورت عنصریہ سے عبارت ہے جن صورتوں کے ساتھ حقائق روحانیہ ظاہر ہوئی ہیں۔

لب شیریں ادراک و شعور کی شرط کے ساتھ بے واسطہ کلام مراد ہے۔

لب لعل و لعل لب کلام معشوق مراد ہے۔

لب اللب وہ نور الٰہی مراد ہے جس سے عقل تائید پاتی ہے اور اس تائید کے سبب اوہام اور تخیلات سے مصفا ہوتی ہے۔

ل۔س

لسان الحق انسان کامل، حقیقت محمدی، نور محمدی اور ذات محمد ﷺ مراد ہے۔ اسی کو لسان الغیب بھی کہتے ہیں۔

ل۔ط

لطائف ستہ یہ چھ لطیفے ہیں۔ اول لطیفہ نفس جس سے تجلی نفس مراد ہے

اس کا محل ناف ہے۔ دوسرا لطیفہ قلب ہے جس کا محل دل ہے جو سینہ کے بائیں طرف ہے۔ تیسرا لطیفہ روح ہے جس کا محل سینہ کے داہنی طرف ہے۔ چوتھا لطیفہ سر ہے جس کا محل درمیان سینہ کے ہے۔ پانچواں لطیفہ خفی ہے جس کا محل پیشانی ہے۔ بعض کے نزدیک لطیفہ نفس کا محل پیشانی بھی ہے۔ چھٹا لطیفہ اخفٰی ہے جس کا محل تالوی سر ہے۔ ان چھ لطیفوں کو اطوار ستہ بھی کہتے ہیں۔ لطائف ستہ کو اکثر حضرات نقشبندیہ بہ ترتیب ذکر کرتے اور فرماتے ہیں کہ سالک جب تک کہ ان لطیفوں میں ذکر نہ کرے اور اس کو یہ لطائف نہ کھلیں وہ معرفت میں واصل نہ ہوگا لیکن محققین صوفیہ کرام اور عارفین کلام فرماتے ہیں کہ سالک کو ان لطائف کے ذریعہ سے ہرگز معرفت الٰہی حاصل نہ ہوگی، نہ ہی وہ واصل بالذات ہوسکتا ہے کیونکہ یہ لطائف تجلیات صفات کے ہیں، راہِ وحدت الوجود کے بغیر وصال ذات کو ان سے کچھ نسبت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ طیبہ کے ذکر کا جو نتیجہ سامنے آتا ہے وصال ذات کا ممکن نہیں، کیونکہ خودی اور غیریت کی نفی توحید ہی سے ہوتی ہے۔

لطف تجلی جمالی مراد ہے۔

لطیفہ ایک اشارہ ہے کہ دل میں جو مفہوم ہے عبارت میں نہیں آسکتا۔

لطیفۂ انسانیہ نفس ناطقہ قلب سے عبارت ہے۔ نفس ناطقہ کی دو جہتیں ہیں ایک جہت روح کی طرف اور دوسری روح حیوانی کی طرف۔ جہت اول کو صدر اور جہت ثانی کو فواد کہتے ہیں۔

دیکھیے : قہر ولطف اور ان کا فرق

ل۔ق

لقا معشوق حقیقی کا ظہور مراد ہے۔

ل۔و

لوامع وہ انوار مراد ہیں جو ضعیف الخلقت مبتدیوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔

لوائح انوار ذاتیہ بھی مراد ہیں اور اسرار کے ظاہر ہونے کو بھی کہتے ہیں۔

طوالع، لوامع

امام قشیریؒ فرماتے ہیں کہ ''طوالع زیادہ دیر تک قائم رہتے ہیں اور ان کا تسلط بھی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ یہ تاریکی کو زیادہ دور کرتے اور تہمت کی زیادہ نفی کرتے ہیں مگر ان میں غروب ہونے کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا ہے۔ ان کی نہ بلندی زیادہ ہوتی ہے اور نہ زیادہ رہنے والے ہوتے ہیں۔ مزید برآں ان کے حاصل کرنے کے اوقات جلد منقطع ہوجاتے ہیں اور ان کے غروب ہونے کے احوال لمبے لمبے دامن پھیلائے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ تمام معانی یعنی لوائح اور طوالع اپنی کیفیت کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض ایسے ہیں کہ گزر جانے کے بعد ان کا نشان تک باقی نہیں

رہتا مثلاً شوارق کہ ان کے گزر جانے پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ (کبھی روشنی تھی ہی نہیں) رات ہمیشہ سے چلی آتی ہے۔ بعض کا نشان باقی رہ جاتا ہے اگر ان کا نقشہ زائل ہو جائے تو کم از کم درد باقی رہتا ہے اور انوار غروب ہو جائیں تو ان کی علامات باقی رہتی ہیں، لہٰذا اس حالت کا مالک اس حالت کے غلبہ کے مدھم ہو جانے کے بعد بھی اس کی برکات کی روشنی میں زندہ رہتا ہے، اس کے دوبارہ آنے تک اس کے وقت کی امید لگی رہتی ہے، اس کے لوٹنے کا انتظار رہتا ہے اور وہ اس کیفیت کے ساتھ زندہ رہتا ہے، جو اسے اس کیفیت کے موجود ہونے پر حاصل ہوئی تھی۔" (رسالہ قشیریہ)

لوح کتاب مبین مراد ہے۔

لوح و قلم صاحب "مطالب رشیدی" کے لفظوں میں، "حضرت شیخ محی الدین ابن عربیؒ رسالہ الیواقیت و الجواہر کے باب 216 میں لکھتے ہیں کہ قلم اعلیٰ اور لوح محفوظ کے علاوہ تین سو ساٹھ قلم اور اسی قدر لوح بھی ہیں جو قلم اور لوح اول سے مرتبہ میں کم ہیں کیونکہ جو کچھ لوح اول میں (کہ جو محفوظ ہے) لکھا ہے اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا لیکن ان الواح میں محو اثبات (مٹ جانا اور پھر قائم ہونا) ہوتا رہتا ہے۔ انھیں اقلام و الواح (قلم اور لوح کی جمع) سے بنی آدم کو فیض پہنچتا ہے۔ اسی سے خطرے آتے ہیں مثلاً یہ کہ فلاں کام کرلیا جائے اور اس کام کا ارادہ ہی رہتا ہے کہ اسی طرح کا کوئی دوسرا خطرہ آجاتا ہے۔ اگر پہلا خطرہ ارادۂ حق سے ہوتا ہے تو اس کام میں مضبوطی ہو جاتی ہے اور وہ خطرہ محو نہیں ہوتا بلکہ دوسرا خطرہ

محو ہو جاتا ہے۔ اسی طرح برابر محو و اثبات ان الواح میں ہوتا رہتا ہے۔

لوحِ محفوظ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میں نے شب معراج میں قلموں کی آوازیں سنیں جو لوحوں پر چلتی تھیں اور وہ قلم تین سو ساٹھ ہیں، لوحیں بھی تین سو ساٹھ اور یہی حضرت شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ان قلموں اور لوحوں کا مرتبہ قلم اعلیٰ اور لوحِ محفوظ سے کم ہے اس لیے جو کچھ لوحِ محفوظ میں لکھا ہے وہ مٹ نہیں سکتا اسی سبب سے اس کو لوحِ محفوظ کہتے ہیں۔

ل۔ی

لیلاوتی خالد حسن قادری کے مطابق: کھلنڈری عورت۔ عیش و نشاط منانے والی عورت۔ یہ اصل میں بھاسکر آچاریہ کی بیٹی کا نام ہے جو مشہور مہندس اور ریاضی داں گزرا ہے۔ ہندوستان کا بہت بڑا ہیئت داں بھی تھا۔ مولوی سید احمد لکھتے ہیں:

''یہ لیلاوتی اسی کی بیٹی ہے۔ بھاسکر کا زمانہ بعض قول کے مطابق محمد غوری کا وقت یعنی 1194 پایا جاتا ہے۔ بعض اس سے پیشتر بیان کرتے ہیں۔ لیلاوتی ایسی بدنصیب پیدا ہوئی تھی کہ جنم پتری سے اس کا کنوارا رہنا سمجھا جاتا تھا۔ بھاسکر آچاریہ کے دل میں یہ بات ہمیشہ کانٹے کی طرح کھٹکتی رہتی تھی۔ بہت سی ادھیڑ بن کے بعد یہ بات خیال میں آئی کہ پھیروں کے لیے ایسی شبھ گھڑی مقرر کرنی چاہیے جس سے گرہ کی سختی جاتی رہے۔ ظاہر ہے ایسا وقت اتفاق ہی سے ملتا

ہے۔ مدتوں بھاسکر آچاریہ اس ساعت کا منتظر رہا۔ جب وہ دن آیا اور وہ شبھ گھڑی قریب آ پہنچی تو اس نے ایک ہوشیار منجم کو گھڑی کے کٹورے پر نگہبانی کے لیے کھڑا کر دیا اور نہایت تاکید کے ساتھ کہہ دیا کہ جس وقت کٹورا ڈوبے اسی وقت ہمیں آکر اطلاع دو۔ مگر تقدیر کا لکھا کب مٹتا ہے۔ جو گھڑی بھاسکر نے اتنی مدت سے سادھ رکھی تھی وہ ایک آن کی آن میں ہاتھ سے نکل گئی اور سب ہاتھ ملتے رہ گئے۔ بچوں کا قاعدہ ہے کہ نئی چیز کو بڑے چاؤ سے دیکھتے ہیں۔ لیلاوتی گو سمجھدار تھی مگر بچہ ہی تھی۔ جس ناند میں کٹورا ڈال رکھا تھا اس کے پاس بار بار جاتی تھی اور جھک جھک کر کٹورے کو دیکھتی تھی۔ ایک بار جھکنے میں اس کی چوڑی کا ایک موتی جھڑ گیا اور وہ کٹورے میں عین سوراخ پر جا کر ٹھہرا۔ فوراً پانی آنے کا راستہ بند ہوگیا۔ جب اندازے سے زیادہ دیر لگی اور منجم نے آکر کچھ خبر نہ دی تو بھاسکر آچاریہ کا ماتھا ٹھنکا۔ دل میں سمجھا کہ لیلاوتی کے ستارے نے شاید کچھ کرشمہ دکھایا۔ اس نے کٹورے کو آکر جو دیکھا تو یہاں کٹورے کے بھرنے میں بہت دیر تھی۔ اس کا پانی نکال کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ ایک چھوٹے سے موتی نے اس کا روزن بند کر رکھا ہے۔ اب کیا ہوسکتا تھا۔ بھاسکر نے اپنے جی میں کہا کہ یہ ہمارے منصوبے باندھنے بالکل عبث ہیں۔ پرمیشر (پرمیشور) کے حکم کے بغیر پتا نہیں ہلتا۔ پھر اپنی بدنصیب بیٹی سے کہا سنو پیاری بیاہ شادی اس واسطے کرتے ہیں کہ اولاد ہو اور اس سے دنیا میں نام چلے۔ سو میں تیرے نام کی ایک ایسی کتاب بناتا ہوں کہ جب تک دنیا قائم ہے اس سے جہان میں تیرا نام روشن رہے گا۔ حقیقت میں اس

نے جو اقرار کیا تھا اسے پورا کیا۔ حساب اور ہندسہ عملی میں ایک
نہایت عمدہ کتاب لکھی اور لیلاوتی اس کا نام رکھا۔ جس سے آج
تک لیلاوتی کا نام زبان زد خاص و عام ہے۔ غرض جب یہ بات
ٹھہر گئی کہ لیلاوتی کو ساری عمر کنوارپن میں رہنا پڑے گا تو باپ
نے بڑی محنت اور جاں فشانی سے اسے ہر طرح کے علم سکھائے
اور سچ یہ ہے کہ اس نے بیٹی کی تنہائی کا ایسا عمدہ علاج کیا کہ اس
سے بہتر ہو نہیں سکتا۔ کہتے ہیں کہ لیلاوتی نے حساب میں وہ مشق
بہم پہنچائی تھی کہ ایک نگاہ ڈال کر بڑے سے بڑے درخت کے
پھل اور پتوں کا شمار بتادیتی تھی۔ جسے سادات جاننے والے
خوب سمجھ سکتے ہیں۔ اس مہارت کے سبب سب کو یہی یقین ہوگیا
تھا کہ وہ کتاب خاص اسی کی لکھی ہوئی ہے۔ کتاب لیلاوتی کی
ترتیب اس عنوان پر رکھی ہے کہ اول سے آخر تک باپ بیٹی سے
سوال کرتا چلا گیا ہے۔ فارسی میں اس کا ترجمہ فیضی نے اور
انگریزی میں ڈاکٹر ٹیلر نے کیا ہے۔(لفظیات)

م ۔ ا

ماسوی اللہ کائنات مراد ہے۔

ماہتاب سالک کے دل پر نازل ہونے والی تجلی مراد ہے۔

ماہرو تجلیات صوری مراد ہے جس پر سالک کو اطلاع ہوتی ہے۔

ماء القدس اس علم کو کہتے ہیں جس کے حاصل ہونے سے طبیعت کے رذائل زائل ہوجاتے ہیں۔

م ۔ ب

مبدا ذات واجب تعالیٰ اور اسمائے کلی کونی مراد ہیں۔ ذات کی

ابتدا یہاں یعنی احدیت ذاتیہ سے ہے۔ ترتیب نزول ذات کی یوں ہے کہ ذات حق سے سر پیدا ہو، سر سے نور، نور سے نار، نار سے باد، باد سے آب، آب سے خاک اور خاک سے انسان کامل یا یوں کہ احدیت سے وحدت اور وحدت سے واحدیت اور واحدیت سے ارواح اور ارواح سے مثال اور مثال سے عالم شہادت خصوصاً انسان کامل پیدا ہوا۔ نسل انسان میں بہ ترتیب مذکور نزول رحم میں منی، منی سے علقہ، علقہ سے مضغہ، مضغہ سے طفل پیدا ہوتا اور پھر جوان و پیر ہونے کے بعد مرجاتا ہے۔

م۔ ث

مثال بالکسر اصطلاح صوفیہ میں عینیت ہے اور شرع میں غیریت۔

م۔ ج

مجاہدہ نفس کی مخالفت اور خواہش کے ترک کرنے کو کہتے ہیں۔

مجلس مشاہدہ واحدیت کو کہتے ہیں۔

مجمل در مفصل اس سے کثرت میں رویت ذات احدیت مراد ہے۔

م۔ ح

محادثہ کسی عبد کے لیے حق کا خطاب کرنا کسی ایک صورت میں جیسے کہ ندا موسیٰ علیہ السلام کے واسطے صورت نار شجرہ میں سے۔

دیکھیے: مسامرہ ومحادثہ

محاذاۃ اس طرح مراقبہ میں ہونا کہ اپنا غیر کسی کو نہ دیکھے۔

محاضرہ سالک کا حق کے حضور ہونا مراد ہے۔

محاضرہ و مکاشفہ

صاحب "کشف المحجوب" فرماتے ہیں کہ
محاضرہ حضور قلب کو کہتے ہیں یعنی یہ کیفیت ہو کہ بارگاہِ ایزدی میں حاضر ہے نیز کائنات ظاہری کے پیچھے کارفرما حقائق میں سے کسی حقیقت کا انکشاف مکاشفہ کہلاتا ہے۔ گویا آیات کے شواہد کو محاضرہ اور مشاہدات کے شواہد کو مکاشفہ کہتے ہیں۔ محاضرہ کی علامت، آیات کی دید میں ہمیشہ تفکر و تامل کرنا ہے اور مکاشفہ کی علامت، عظمت کی تہہ میں ہمیشہ حیرت زدہ رہنا ہے یعنی عالم تحیر میں رہنا ہے۔ جو افعال میں فکر مند ہو اور جو جلال میں حیرت زدہ ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک خلوت کے ہم معنی ہوتا ہے اور دوسرا محبت کے قریب۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب حضوری قلب کے ساتھ آسمان و زمین کی ملکوتیت پر نظر ڈالی تو فعل کی دید میں فاعل کو دیکھا۔ یہاں تک کہ ان کے حضور نے فعل کو بھی فاعل کی دلیل بنا دیا اور وہ کمالِ معرفت میں گویا ہوئے" ..... یعنی میں اپنے چہرے کو اس ذات کی طرف یکسو ہوکر پھیرتا ہوں جس نے زمین و آسمان کو پیدا کیا ہے۔

صاحب "کشف المحجوب" نے مزید لکھا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ملکوتِ سماوی کی سیر کرائی گئی تو آپؐ نے تمام عالم کو دیکھنے سے آنکھیں بند کرلیں۔ نہ فعل کو دیکھا اور

نہ مخلوق کو۔ حتیٰ کہ اپنے آپ کو بھی نہ دیکھا صرف فاعل حقیقی کے مکاشفہ میں رہے اور شوق پر شوق کا اضافہ ہوا اور بیقراری پر بیقراری بڑھی، دیدار کی طلب ہوئی تو رخ کی رویت نہ ہوئی۔ قرب کو چاہا تو قربت بھی ممکن نہ ہوئی۔ وصل کا ارادہ کیا تو اس کی تو صورت بھی نہ بنی۔ قلب اطہر پر محبوب کی تنزیہہ و تقدیس کا جتنا زیادہ ظہور ہوتا اتنا ہی شوق پر شوق بڑھتا جاتا، نہ اعراض کی ہی راہ تھی نہ اقبال و توجہ کا امکان۔ یعنی نہ ہٹ سکتے تھے نہ سامنے ہوسکتے تھے۔ عالم حیرت میں قیام فرما ہوگئے، کیونکہ جہاں خلت (محبت کا درجہ) تھی وہاں حیرت کفر معلوم ہوئی اور جہاں محبت تھی وہاں وصل شرک نظر آیا۔ حیرت ہی سرمایہ بن کر رہ گیا، کیونکہ مقام خلت میں حیرت زدہ ہونا اس کے وجود میں ہوتا ہے اور یہ شرک ہے، اور مقام محبت میں حیرت زدہ ہونا کیفیت میں ہوتا ہے یہ توحید کا مقام ہے۔ اسی واسطے حضرت شبلی علیہ الرحمہ کہا کرتے تھے "یادلیل المتحیرین زِدنی تحیرا" اے متحیروں کے رہنما! میری حیرت کو اور زیادہ کر۔ کیونکہ مشاہدے میں حیرت کی زیادتی سے درجہ بلند ہوتا ہے۔

حضرت ابوسعید خرازؒ اور حضرت ابراہیم سعد علویؒ کے ساتھ دریا کے کنارے کنارے جارہے تھے خدا کے ایک دوست کو دیکھا تو اس سے پوچھا کہ حق کی راہ کس چیز میں ہے؟ انھوں نے جواب دیا حق کی دوراہیں ہیں۔ ایک عوام کی دوسری خواص کی۔ پوچھا اس کی تشریح فرمایئے؟ کہا عوام کی راہ وہ ہے جس پر تم ہو کیونکہ کسی علت کے ساتھ قبول کرتے ہو اور

کسی علت کے سبب چھوڑ دیتے ہو، اور خواص کا راستہ یہ ہے کہ وہ نہ علت کو دیکھتے ہیں اور نہ معلول کو نہ انھیں کسی حجت و دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ وباللہ التوفیق

امام قشیریؒ کے مطابق " محاضرہ سے مراد دل کا حاضر ہونا ہے۔ یہ حضوری کبھی متواتر برہان کے ذریعے ہوتی ہے جبکہ بندہ ابھی پردے کے پیچھے ہوتا ہے۔ خواہ وہ سلطان ذکر کے غلبہ کی وجہ سے حاضر کیوں نہ ہو۔ اس کے بعد مکاشفہ آتا ہے۔ مکاشفہ یہ ہے کہ صوفی بیان و وضاحت کی صفت کے ساتھ حاضر ہو۔ اس حالت میں اسے نہ تو کسی دلیل میں غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، نہ راستہ تلاش کرنے کی، اور نہ ہی شک وشبہات کے اسباب سے اسے پناہ طلب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ وہ مغیبات کو بیان کرنے میں حجاب محسوس کرتا ہے۔ اس کے بعد مشاہدہ ہے۔ مشاہدہ حق تعالیٰ کے ساتھ اس طرح حاضر ہونا ہے کہ صحیح حالات کو بندہ مشاہدہ کرے، ان میں کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔ چنانچہ جب اسرار کا آسمان پردوں کے بادلوں سے صاف ہوتا ہے تو شہود مشاہدہ کا سورج برج شرف سے جگمگا اُٹھتا ہے۔"
(رسالہ قشیریہ)

آپ نے مزید لکھا ہے کہ" مشاہدہ میں صوفی کے دل پر پردہ پڑے یا کسی قسم کے انقطاع کے بغیر اسی طرح انوار و تجلی کا ورود ہوتا ہے جس طرح لگاتار بجلیاں چمکتی ہیں، چنانچہ جس طرح بجلیوں کے متواتر اور لگاتار روشن ہونے سے تاریک رات دن کی طرح روشن ہوجاتی ہے، اسی طرح صوفی کے دل

پر جب متواتر تجلی ہوتی ہے تو اس کے لیے دن چڑھ آتا ہے اور پھر رات باقی نہیں رہتی۔'' (رسالہ قشیریہ)

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے اپنے ایک خط میں اپنی روحانی ترقی کا حال بیان کیا ہے: ''حضور کا کمترین خادم احمد عرض کرتا ہے کہ اپنی روح کو عروج کے طریق پر اس مقام پر پاتا تھا جو مقام محدد (عرش) کے اوپر ہے اور وہ مقام حضرت خواجۂ بزرگ (خواجہ نقشبند رحمۃ اللہ علیہ) کے ساتھ مخصوص تھا، کچھ زمانہ گزرنے کے بعد اپنے عنصر بدن کو بھی اسی مقام میں پایا اور اس وقت یہ بات خیال میں آئی کہ یہ عالم سارے کا سارا عنصریات اور فلکیات سے نیچے چلا گیا ہے، اور اس کا نام ونشان بھی باقی نہیں رہا اور چونکہ اس مقام میں بعض اولیا کبار کے سوا اور کوئی نہیں تھا، اس وقت تمام عالم کو اپنے ساتھ ایک ہی جگہ اور ایک ہی مقام میں شریک پاکر بہت حیرت حاصل ہوتی ہے، کہ پوری پوری بیگانگی کے باوجود اپنے آپ کو ان کے ساتھ دیکھتا ہے۔ غرضیکہ وہ حالت کبھی کبھی حاصل ہوتی تھی، جس میں کہ نہ خود رہتا تھا نہ عالم، نہ نظر میں کوئی چیز آتی تھی نہ علم میں۔ اب وہ حالت دائمی ہوگئی ہے، خلقتِ عالم کا وجود دید و دانش سے باہر نکل گیا ہے۔

اس کے بعد اسی مقام میں ایک بلند محل ظاہر ہوا کہ جس کی سیڑھی رکھی ہوئی ہے، میں وہاں پہنچ گیا، وہ محل بھی اس عالم کی طرح دھیرے دھیرے نیچے چلا گیا اور میں ہر گھڑی اپنے آپ کو اس کے اوپر چڑھتا ہوا محسوس کرتا تھا۔ اتفاقاً میں وضو کے شکرانے کی نماز ادا کررہا تھا کہ ایک بہت ہی بلند مقام

ظاہر ہوا اور مشائخ نقشبندیہ قدس اللہ اسرارہم میں سے چار بزرگ مشائخ کو اس مقام میں دیکھا، اور دوسرے مشائخ مثلاً سید الطائفہ (جنید بغدادی علیہ الرحمہ) وغیرہ کو بھی اسی مقام میں پایا اور بعض دوسرے مشائخ اس مقام کے اوپر ہیں، لیکن ان کے پایوں کو پکڑے ہوئے بیٹھے ہیں اور بعض اپنے درجہ کے مطابق اس مقام کے نیچے تھے اور میں نے اپنے آپ کو اس مقام سے بہت دور پایا، بلکہ اس مقام کے ساتھ کچھ مناسبت ہی نہیں دیکھی۔ اس واقعہ سے بہت بے چین اور بے قرار ہوگیا۔ قریب تھا کہ دیوانہ ہوکر نکل جاؤں اور غم و غصے کے باعث اپنے جسم کو جان سے خالی کردوں۔ کچھ وقت اسی حالت پر گزرا آخر آنجناب کی بلند توجہات سے اپنے آپ کو اس مقام کے مناسب دیکھ۔ اول اپنے سر کو اس کے بالمقابل پایا پھر آہستہ آہستہ جاکر اس مقام کے اوپر بیٹھ گیا۔ توجہ کرنے کے بعد دل میں ایسا گزرا کہ وہ مقام تکمیل کا مقام ہے کہ سالکین سلوک مکمل کرنے کے بعد اس مقام پر پہنچے ہیں۔'' (مکتوباتِ حضرت مجدد الف ثانی، دفتر اول، مکتوب- 7)

محافظت مراقبہ اوقات مراد ہے۔

محب صاحب محبت مراد ہے۔

محبت مشتق ہے حبہ سے جو اس تخم کو کہتے ہیں جو زمین میں پڑتا ہے اور پوشیدہ ہوجاتا ہے۔ اور پھر اپنے وقت پر اُگتا، پھلتا، پھولتا ہے۔ اسی طرح محبت جب دل میں قائم ہوتی ہے تو وہ حضور اور غیبت، بلا اور محنت، راحت اور لذت، فراق اور

وصال سے متغیر نہیں ہوتی بلکہ بڑھتی رہتی اور غذائے قلب و روح ہوتی ہے۔ نہایتِ محبت کو عشق کہتے ہیں اور بدایت محبت کو موافقت۔ بعد موافقت میل پھر موانست، مودت، خلت، محبت پھر شغف، پھر تیم، پھر ولہ، آخری درجہ عشق ہے۔ موافقت یہ ہے کہ دشمنان حق یعنی دنیا ونفس و شیطان سے علاحدگی و دشمنی رکھے اور دوستان حق سے دوستی۔ حق کا خواہاں و جویاں رہے، اسی خیال سے موانست پیدا کرے۔ مودت یہ ہے کہ خلوت دل میں اشتیاق و بیقراری اور عجز کے ساتھ مشغول رہے۔ ہوا یہ ہے کہ ہمیشہ مجاہدہ کرتا رہے اور اپنے آپ کو بالکل محبوب کی یاد میں فانی کردے۔ خلت یہ ہے کہ محبوب کے علاوہ کسی دوسرے کو اپنے دل میں جگہ نہ دے۔ محبت یہ ہے کہ اوصاف ذمیمہ بشری سے پاک ہوجائے اور اوصاف حمیدۂ ملکی سے متصف ہو۔ شغف یہ ہے کہ غایت شوق میں محبت کو چھپائے تاکہ کسی پر دل کی حالت ظاہر نہ ہو۔ تیم یہ ہے کہ اپنے کو اسیر و بندۂ محبت کردے اور تفرید باطنی و تجرید ظاہری اختیار کرے۔ ولہ یہ ہے کہ اپنے آئینہ دل کو جمال معشوق کے مقابل رکھے اور اس سے مست و سرشار ہوتا رہے اور عشق یہ ہے کہ اپنے کو گم کرے۔ محبت کے کئی اقسام اور درجے ہیں۔

صوفیا نے امام ابن قیمؒ کی کتاب ''روضۃ المحبین و نزہۃ المشتاقین'' کے ابتدائی صفحات کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ'' پاک ہے وہ ذات جس نے جب اور جیسے چاہا دلوں کو محبت کی طرف پھیر دیا اور اس محبت کے ذریعے اپنی حکمت کے

ساتھ اس چیز کو نکالا جس کے لیے ہر جاندار کو پیدا کیا گیا ہے، اور محبت کی مختلف انواع و اقسام کی تعریف و تفصیل کو مخلوق کے درمیان عام کیا، اور ہر محبوب کے لیے اس کے محبوب کی محبت سے حصہ مقرر کیا، خواہ وہ اپنی محبت میں درست ہو یا غلط۔ اور اس محبّ پر محبت کی وجہ سے انعام کردیا یا اسے مقتول بنادیا، اور اس محبت کو ایسا تقسیم کیا کہ بعض کو اپنی ذات سے محبت کرنے والا بنادیا، بعض کو بتوں، بعض کو آگ سے اور بعض کو صلیبوں سے، کچھ کو وطنوں کا محبّ بنا دیا، اور کچھ کو بھائیوں کا۔ کسی کو عورتوں کا دلدادہ بنا دیا تو کسی کو بچوں کا۔ کسی کو اموال کا گرویدہ بنا دیا تو کسی کو ایمان کا۔ کسی کو موسیقی کا عاشق بنا دیا تو کسی کو قرآن کا۔ لیکن اللہ، اس کی کتاب اور رسول سے محبت کرنے والوں کو دیگر تمام محبت کرنے والوں پر زبردست فضیلت بخشی۔ محبت کے لیے اور محبت کی وجہ سے زمین و آسمان کو پیدا کیا گیا اور تمام مخلوقات کی تخلیق بھی اسی وجہ سے ہے اور محبت کے لیے ہی افلاک کا دائرہ حرکت میں ہے۔ اور اسی کے لیے حرکات اپنی انتہا کو پہنچتی ہیں، اور اپنی ابتدا کو انتہا سے ملاتی ہیں، اور اسی کی وجہ سے دل اپنے مقصود کو حاصل کرتا ہے اور اپنے مطلوب تک رسائی حاصل کرتا ہے اور ہلاکتوں سے خلاصی پاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کے راستے کو اختیار کرتا ہے۔"

امام ابن قیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ" تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے محبت کو محبوب تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا اور محبوب کی اطاعت اس کے آگے سرِ تسلیم خم کردینے کو محبت کے سچ

ہونے کی دلیل ٹھہرایا، اور نفوس کو محبت کے حصول کے لیے طرح طرح قربانیاں دینے اور مشقتیں برداشت کرنے کی تحریک دی اور یہ محبت عالم علوی اور سفلی میں بلند ہمتوں کی ودیعت کی تا کہ وہ ایجاد، امداد اور قبول کے اعتبار سے قوت کو فعل کی طرف منتقل کریں اور بلند ہمتوں اور عالی جذبوں کو عالی شان رفعتوں کے حصول کے لیے ترغیب دی۔''

امام محمد غزالیؒ نے محبت کی یہ علامات بھی بتائی ہیں۔ ''وہ (بندہ) اللہ تعالیٰ کو اپنے ظاہری اور باطنی کاموں کا کفیل سمجھے، اللہ تعالیٰ ہی اس کو مشورہ دینے والا، وہی کاموں کی تدبیر فرمانے والا اور وہی اس کے اخلاق کو مزین کرنے والا ہے۔ وہی اس کے اعضا کو مصروف رکھتا اور اس کے ظاہر و باطن کو درست کرنے والا ہے۔ وہی اس کی تمام فکروں کو سمیٹ کر ایک فکر بنا دیتا ہے۔ اس کے دل میں دنیا سے نفرت ڈالتا ہے اور اپنے غیر سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ نیز خلوت میں مناجات کے ذریعے انس عطا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی اس کے اور اپنے درمیان سے حجاب اٹھاتا ہے، تو اس قسم کی باتیں اللہ تعالیٰ کی بندے سے محبت کی علامات ہیں۔'' (احیاء العلوم)

محبوب تجلی صفات اور بعض جمال مراد لیتے ہیں۔

محتسب ظاہر میں جو متشرع ہے۔

محجوب وہ شخص مراد ہے جو خدا سے بالکل غافل ہے۔

محجوب مطلق وہ شخص مراد ہے جو مقام حیرت پر فائز ہو اور کسی چیز کی اس کو خبر نہ ہو۔

محراب ہر وہ مقصود و مطلوب مراد ہے جس کی طرف دل متوجہ ہو۔

محق اپنے وجود کو ذات حق میں فنا کرنا مراد ہے۔

محقق جس پر حقائق اشیا منکشف ہوں۔ یہ اس کو میسر ہے جو حجت اور برہان سے گزر کر مرتبہ کشف الٰہی میں پہنچا ہو اور دل کی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہو۔

محمود یہ استعارہ ہے حقیقت حقہ کی طرف۔

محنت وہ رنج جو عاشق کو اختیار یا بے اختیاری میں معشوق سے ملے۔

محو عادات و اوصاف بشری کو زائل کر کے اپنے افعال کا فعل حق میں فنا کر دینا مراد ہے۔

م۔خ

مخدع بفتح میم وہ موضع (مقام) مراد ہے جہاں ستر (70) قطب کا قیام ہے۔ یہ اسم ظرف ہے اس کے معنی پوشیدہ مکان کے ہیں جس کو اسرار کا نہاں خانہ کہتے ہیں۔ یہ افراد واصلین قرب اور وصول کی وجہ سے اس مقام پر پہنچے ہیں کہ کسی کا وہاں گزر نہیں ہے۔

مخلص بفتح لام جسے خدائے تعالٰی نے شرک و معاصی سے صاف فرمایا اور بکسر لام جس نے خدائے تعالٰی کے لیے اخلاص کیا یعنی کسی کو اس کا شریک نہیں کیا۔ کہا گیا ہے کہ مخلص اپنی نیکیوں کو بھی اپنی برائیوں کی مانند مخفی رکھتا ہے۔

مخموری محض سرور کو اور مخمور مست و مسرور کو کہتے ہیں۔

م۔د

مدد وجودی ہر ممکن کو اس کی بقا اور قیام وجود کے لیے پے در پے حق

تعالیٰ کی طرف سے مدد پہنچنا مراد ہے۔

مدہوشی ظاہری و باطنی استہلاک مراد ہے۔

م۔ ر

مرات اصطلاح میں علم الٰہی کو کہتے ہیں کیونکہ علم الٰہی میں اعیان ثابتہ ہیں اور ان کے اعیان میں وجود منعکس ہوا ہے۔

مراتب ستہ صوفیہ کی اصطلاح میں تنزل حق کے چھ مرتبے مقرر ہیں : (1) احدیت (2) وحدت (3) واحدیت (4) عالم ارواح (5) عالم مثال اور (6) عالم شہادت۔

مراد وہ شخص ہے جو شدائد میں شاکی نہ ہو، کسی چیز اور کسی حالت کا مشتاق و متمنی نہ ہو۔

مراقبہ قلب کو حضوری حق میں اس طرح رکھنا مراد ہے کہ دوئی اور خودی کے خطرات نہ آنے پائیں۔ صوفیائے کاملین کے نزدیک اس کے چار اصول ہیں۔ اول مراقبہ جمع، وہ یہ ہے کہ سالک، ذات حق کو ہر شے میں جانے اور بغیر ذات حق کے کسی شے کو نہ دیکھے کیونکہ نفس الامر میں بھی ایسا ہی ہے۔ دوم مراقبہ صوری وہ یہ ہے کہ سالک یہ سمجھے کہ میں اللہ سے جانتا ہوں اور اسی سے سنتا ہوں، اسی سے کلام کرتا ہوں۔ سوم مراقبہ ناظرہ، وہ یہ ہے کہ سالک یہ سمجھے کہ اللہ میری صورت پر ظاہر ہے اور مجھ ہی سے دیکھتا، سنتا، کرتا، چلتا اور کہتا ہے۔ چہارم مراقبہ جمع الجمع، وہ یہ ہے کہ سالک یہ جانے کہ جو میں کہتا ہوں اللہ سے کہتا ہوں۔

مرشد — راہِ راست پر چلانے والا مراد ہے۔

مرید — بالضم وہ شخص جو اپنے ارادہ سے متجرد ہو۔ ابو حامد نے کہا مرید وہ ہے جس کے لیے اسما کا دروازہ کشادہ ہو اور وہ ان لوگوں کے مثل ہو جو اللہ کی جانب اس کے اسما کے ذریعے سے توسل ڈھونڈتے ہیں۔ فتوحاتِ مکّی میں لکھا ہے کہ مرید وہ ہے کہ نظر اور استبصار سے خدائے تعالیٰ کی طرف منقطع ہو۔ وہ کچھ نہیں چاہتا ہے مگر وہی جو خدا چاہے اور جو ایسا نہ ہو وہ مرید مجازی ہے نہ مرید اصلی۔ بعض جگہ مرید مراد کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے۔

مسامرہ — حق کی بندہ سے پوشیدہ گفتگو مراد ہے۔ مناجات شبینہ کو بھی کہتے ہیں۔

مسامرہ و محادثہ

بقول حضرت شیخ ہجویریؒ ''سالکان راہ کا رات میں حضرت حق سے مشغولی مسامرہ اور دن و رات کے وقت اپنے رب سے ظاہر و باطن میں سوال و جواب محادثہ کہلاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر مسامرہ و محادثہ کے دونوں الفاظ، کا ملانِ طریقت کے احوال کی دو حالتیں ہیں۔ محادثہ کی حقیقت باطنی کیفیت سے متعلق ہے جہاں زبان کو خاموش رکھا جاتا ہے اور مسامرہ کی حقیقت، باطنی واردات کے چھپانے پر ہمیشہ خوش رہنا ہے۔اسی وجہ سے رات کی مناجات کو مسامرہ اور دن کی دعاؤں کو محادثہ کہتے ہیں۔ گویا دن کا حال کشف پر مبنی ہے اور رات کا حال خفا پر، اور محبت میں مسامرہ، محادثہ سے کامل تر ہوتا ہے۔ مسامرہ کا تعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

حال سے ہے۔ جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ آپ کو اپنے قرب خاص سے نوازے تو جبریلؑ کو براق دے کر آپ کے پاس بھیجا تا کہ وہ مکہ سے قاب قوسین تک لے جائیں اور حضورؐ حق تعالیٰ سے ہمراز و ہم کلام ہوں۔ جب انتہا تک رسائی ہوئی تو خداوند تعالیٰ سے اسرار و رموز کی گفتگو سماعت فرمائی اور آپؐ نے بھی راز کی باتیں کیں پھر جب آپ کی زبان مبارک خداوند تعالیٰ کی عظمت و جلال کے روبرو بیان سے عاجز ہوئی تو آپ نے اس وقت عرض کیا "لا احصی ثناء علیك" تیری حمد و ثنا کرنے سے عاجز ہوں۔

محادثہ کا تعلق اور اس کی اصل حقیقۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی کوہ طور پر اللہ تعالیٰ سے ہم کلامی ہے۔ انھوں نے جب چاہا کہ ان کا ایک وقت حق تعالیٰ کے ساتھ ہو تو وہ چالیس دن انتظار کے وعدہ کے بعد دن میں کوہ طور پر آئے۔ کلام الٰہی سنا تو مسرور ہوئے۔ پھر جب دیدار کی خواہش کی تو مراد پانے سے رہ گئے اور ہوش سے جاتے رہے۔ ہوش آتے ہی عرض کیا "تبت الیك" تیری طرف رجوع ہوتا ہوں۔ یہاں یہ فرق ہے کہ ایک وہ ہے جو خود آتا ہے اور ایک وہ ہے جسے لے جایا جاتا ہے۔ "سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً" پاک ہے وہ ذات جو راتوں رات بندے کو لے گیا۔ حضورؐ لے جائے گئے اور حضرت موسیٰؑ خود آئے ان کے متعلق ارشاد ہے "ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا" جب موسیٰ ہماری مقررہ جگہوں میں آئے۔ اس لیے رات دوستوں کی خلوت کا وقت ہے اور دن بندوں کی خدمت کرنے کا وقت۔

لامحالہ جب بندۂ محدود حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو اسے تنبیہ کی جاتی ہے۔ لیکن دوست و محبوب کی کوئی حد نہیں ہوتی جس سے تجاوز ممکن ہو اور وہ مستحق ملامت بنے۔ محبوب جو کچھ بھی کرے ہر حال میں محبّ کا پسندیدہ ہوتا ہے۔

مست سالک مستغرق مراد ہے۔

مستریح وہ شخص مراد ہے جو ہر اس مقدور کو دیکھتا ہے جس کا وقت معلوم پر وقوع ہونا ضروری ہے۔ اس شے کو بھی دیکھتا ہے جو مقدور نہیں ہے اور اس کا وقوع ممتنع ہے۔ ایسا شخص راحت پاتا ہے طلب اور انتظار سے اس چیز کے جو واقع نہیں ہوئی اور حزن و حسرت مافات سے فراغت پاتا ہے۔

مست و خراب جو عشق میں بیہوش اور جمال محبوب میں مستغرق ہو۔

مستی عاشق کا معشوق حقیقی کے عشق میں پورے وجود کے ساتھ گرفتار ہونا اور اس گرفتاری سے خوش ہونا مراد ہے۔

مسجد مظہر عملی جمالی، آستانۂ مرشد اور حریم عزت مراد ہے۔

مسخرہ عام لوگوں کے سامنے اپنے کشف و کرامات کی تشہیر کرنا یا ڈینگ مارنا۔

مشتاق اصطلاح میں اس مرید صادق کو کہتے ہیں جو طلب میں ہوشیار اور تیز ہو مگر کامل نہ ہو۔

م۔ش

مشاہدہ اشیا کو دور کر کے نظر باطن کو ذات حق پر محکم رکھنا مراد ہے۔ حضرات صوفیہ نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ عارف

کے لیے ہمیشہ مشاہدہ حاصل ہے یا نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ حاصل ہے اور بعض عارفین کا قول ہے کہ جب تک ربط اور اتصال قلب محکم اور متحقق ہے تب تک مشاہدہ حاصل ہے۔ انوار اور انکشافات کبھی ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ الوقت سیف قاطع و برق لامع کے یہی معنی ہیں۔

مشیت ایجاد معدوم اور اعدام موجودیت عالم کے لیے تجلیات ذاتیہ سے عبارت ہے۔

م۔ص

مصباح روح مراد ہے جس سے جسم کی حیات ہے۔ بعض دل کو بھی کہتے ہیں جس سے جسم روشن ہوا ہے۔

مصقلہ اصطلاح میں ذکر الٰہی اور فکر اور شغل اور مراقبہ وغیرہ کو کہتے ہیں جس کے سبب آئینۂ قلب، نفسانیت کے زنگ اور خطرات سے پاک ہوتا ہے۔

م۔ط

مطالعہ لغت میں کسی چیز میں واقف ہونے کے لیے نظر کرنے اور اصطلاح میں توقیفات (بمعنی وقوف) حق مراد ہیں۔

مطرب مرشد کامل کو کہتے ہیں جو مرید صادق کو فیض پہنچاتا اور کامل کرتا ہے۔ بعض کے نزدیک حق مراد ہے کہ صاحبِ نغمۂ الست ہے۔

مطلع — لغت میں خبر دینے والے مراد ہیں اور اصطلاح میں شہود متکلم کا مقام مراد ہے۔ حضرات صوفیہ نے مطلع کو خاص آیت کے ساتھ کیا ہے۔ عالم میں ہر شے اور ہر تعین کلمہ اور آیت حق تعالیٰ کا ہے پس ہر شے میں شہود حق ہے اور وہی اس کا مطلع ہے۔

مطلق الغنا — مرتبہ احدیت مراد ہے جس میں کسی طرح کا وصف بیان نہیں کیا جاسکتا۔

مطلوب — حضرت حق مراد ہے۔

م۔ظ

مظہر — جائے ظہور کو کہتے ہیں اور مظاہر جمع مظہر کی ہے۔ مظہر اتم آنحضرت ﷺ کا خاص لقب ہے۔ آپ ﷺ کی ذات پاک حضرت رب العزت کے مظہر اول ہیں اور باقی تمامی اشیا و اشخاص آنحضرت ﷺ کے مظہر ہیں پس آنحضرت ﷺ اسم مبارک اللہ کے مظہر ہیں اور یہ اسم جامع جمیع اسما کا ہے اور ہر شے افراد عالم میں سے مظہر ایک ایک اسم خاص کا ہے اور وہی ہر ایک شے خاص بالقویٰ مظہر تمامی اسما کی ہے پس اس صورت سے ہر شے مظہر اتم ہوئی۔

م۔ع

معاد — لغت میں '' جائے بازگشت '' کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں عکس مبدا کا ہے یعنی انسان خاک ہوا اور خاک سے آب اور آب سے باد اور باد سے نار اور نار سے نور اور نور سے سر

اور سر سے ذات حق میں فنا ہوا یا یوں کہ انسان نے مثال میں ترقی کی اور مثال سے ارواح میں اور ارواح سے واحدیت میں اور واحدیت سے وحدت میں اور وحدت سے احدیت میں یعنی ذات حق میں ترقی کر کے محو اور فنا ہوتا ہے اس کو شغل مبدا و معاد کہتے ہیں اور اسمائے کلی کونی کو کہ جو بدیع اور باعث وغیرہ ہیں۔ اس کو بھی مبدا کہتے ہیں اور اسمائے کلی کیانی یعنی کونی کو جو عقل کل اور نفس کل وغیرہ ہیں اس کو بھی معاد کہتے ہیں۔

معائنہ وہ انوار تجلیات جو سالک کے دل پر بے جہت و بے مثل وارد ہوں اور ان تجلیات میں سالک محو ہوکر اپنی خودی سے برطرف اور حق میں گم ہو جائے۔

معرفت ذات کو ذات اور صفات کو صفات پھر ذات کو صفات کے ساتھ اور صفات کو ذات کے ساتھ پہچاننے کو معرفت کہتے ہیں۔ معرفت کی تین قسمیں ہیں معرفت عقلی، معرفت علمی اور معرفت کشفی۔ معرفت عقلی یہ ہے کہ عقل سے بغیر دلائل قطعیہ کے حق کو پہچانے جیسے کہ معرفت فلاسفہ وغیرہ کی ہے۔ یہ ناقص ہے کیونکہ عقل مشوب بالوہم ناقص اور حادث ہوتی ہے اور حق تعالیٰ قدیم اور کامل ہے ناقص اور حدیث قدیم کامل کو نہیں پہچان سکتا ہے اور معرفت علمی یہ ہے کہ حق کو دلائل عقلی اور نقلی سے پہچانے اور معرفت کشفی یہ ہے کہ سالک اپنے نفس کے ساتھ مجاہدہ کر کے سلوک تمام کرے اور واصل بحق ہوئے اور حق تعالیٰ کو حق تعالیٰ ہی سے پہچانے یعنی اپنی خودی کو بالکل نیست و نابود کردے اور واصل بحق ہو۔ یہ معرفت

سب سے افضل ہے اور یہ عنایت حق پر موقوف ہے۔ بعض نے معرفت کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ معرفت افعالی، معرفت صفاتی اور معرفت ذاتی۔ معرفت افعالی یہ ہے کہ افعال سے حق کو اس طرح پہچانے کہ مخلوق کا ہر فعل حق کے ارادہ سے ہے اور بغیر ارادۂ حق کے کسی فعل کا صدور مخلوق سے محال ہے۔ معرفت صفاتی یہ ہے کہ ازروئے صفات کے ذات کو پہچانے یعنی ہر صفت کو ظہور ذات کا جانے مثلاً کسی نے کلام کیا اور سالک نے سماعت کی تو خیال کرے کہ ذات حق کے ساتھ صفت کلیم اور سمیع کی دونوں میں ظاہر ہے اگر دل میں واہم اور خیال اور خطرہ گزرے تو سالک اس کو باطن حق تصور کرے اور سالک اپنے تیئں ظاہر حق خیال کرے۔ اگر کسی کو کوئی چیز دے تو جانے کہ حق صفت معطی اور قابض کے ساتھ ظاہر ہے اور کسی نے کسی سے کوئی چیز منع کی تو جانے حق صفت مانع اور ممنوع کے ساتھ ظاہر ہے اور اسی طریقہ سے کل صفات ہیں اور معرفت ذاتی یہ ہے کہ ہر شے میں ذات حق کو دیکھے اور جانے کہ سوائے ذات حق کے ظہور اور کسی کا ممکن نہیں ہے کیونکہ سوائے ذات حق کے دوسرے کا ظہور محال ہے۔ (دیکھیے: علم و معرفت)

معشوق حق تعالیٰ کو کہتے ہیں۔ مجازاً ہر مطلوب کو کہتے ہیں۔

معیت حضرات صوفیہ کے یہاں یہ ایک مسئلہ مشہور ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وھو معکم اینما کنتم یعنی حق تعالیٰ تمھارے ساتھ ہے ذاتاً و صفتاً جہاں ہو۔

م۔ غ

مغبچہ عالم معنی و روحانی جو صفات ذمیمہ اور نفس امارہ سے متغیر اور تبدیل ہوکر صفات حمیدہ سے متصف ہوگیا ہو اور واردات غیبی عالم لاریبی سے اس کے دل پر وارد ہوں۔

م۔ ق

مقام اصطلاح میں سالک کے سلوک کے کسی ایک مقام پر مقیم ہونے کو کہتے ہیں۔ سالک آغاز سلوک میں عبادت، ذکر، شغل اور مراقبہ کے توسل سے منزلوں کو طے کرے اور ترقی کرتا جائے اور آخری مقام میں کہ جو مقام فنا الفنا کا ہے مقیم ہو۔ یہاں منازل عروج کی سو منزلیں ہیں حسب تعداد اسمائے حسنہ نناوے (99) تو مراتب تکوین کی ہیں کہ ان میں سے ترقی کرنا چاہیے، ورنہ سالک ناقص رہ جائے گا اور منزل اخیر کہ جو سویں منزل ہے اس کو مقام تمکین کہتے ہیں اور یہی مقام اقامت سالک کا ہے اس سے اور ترقی نہیں ہوسکتی ہے سوائے بقا باللہ کے اس مقام کو فقر اور مقام غنا کہتے ہیں۔

صاحب ''کشف المحجوب'' فرماتے ہیں کہ

''طالب حق کا صدقِ نیت اور ریاضت و مجاہدے نیز اپنی فہم کے ساتھ حق تعالٰی کے حقوق کو ادا کرنے پر قائم رہنے کا نام ''مقام'' ہے۔ ہر ارادۂ حق والے کا ایک مقام ہوتا ہے جو بوقت طلب، بارگاہِ حق سے ابتدا میں اس کے حصول کا

موجب بنتا ہے۔ جب بھی طالب کسی مقام کو عبور کرے گا
اور پچھلے مقام کو چھوڑے گا تو وہ لازی کسی ایک مقام پر قائم
ہوگا جو اس کی واردات کا مقام ہے مرکب اور از قسم مخلوق
ہے۔ وہ سلوک اور معاملہ کی قسم سے نہیں ہے جیسا کہ قرآن
کریم میں آیا ہے کہ" ہم (فرشتوں) میں سے کوئی ایسا نہیں
مگر یہ کہ اس کا کوئی مقام معین ہے جیسے حضرت آدم علیہ
السلام کا مقام توبہ، حضرت نوح علیہ السلام کا مقام زہد،
حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقام تسلیم و رضا، حضرت موسیٰ
علیہ السلام کا مقام انابت، حضرت داؤد علیہ السلام کا مقام
حزن و ملال، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقام امید و رجا،
حضرت یحییٰ علیہ السلام کا مقام خوف وخشیت اور ہمارے آقا
سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام ذکر تھا۔ ہر ایک کو ہر مقام
میں خواہ کتنا ہی عبور حاصل ہو اس کا رجوع اس کے اپنے
اصل مقام کی ہی طرف ہوگا۔ اس کا ذکر میں نے فرقہ محاسبیہ
کے ضمن میں کردیا ہے اور اسی میں مقام وصال کے فرق کی
بھی وضاحت کردی ہے۔

راہ حق کی قسمیں:

راہِ حق کی تین قسمیں ہیں۔ 1۔مقام، 2۔ حال، 3۔تمکین۔
ارشادِ ربانی ہے ..... "ہر ایک کو ان کے اعمال کے سبب
درجے ملیں گے۔ آپ کا رب ان کے اعمال سے بے خبر نہیں
ہے" (سورۃ الانعام آیت 132) اس نے تمام نبیوں کو اپنی
راہ بتانے کے لیے بھیجا، تاکہ وہ مقام کے احکامات بیان
فرمائیں۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار (کم وبیش) انبیاء علیہم السلام

تشریف لائے جو اتنے ہی مقامات کی تعلیم کے پیغامبر تھے۔
مگر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری سے ہر صاحب مقام کے لیے ایک حال ظاہر ہوا اور حال کو مقام سے ملا کر مخلوق سے اس کا کسب و اختیار جدا کیا گیا۔ یہاں تک کہ مخلوق پر دین کو مکمل کیا اور نعمت کو انتہا تک پہنچایا گیا۔ ارشاد باری ہے کہ ''آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین مکمل کر کے اپنی تمام نعمتیں تم پر ختم کر دیں۔ اس کے بعد اہل تمکین کے لیے قرار کا ظہور ہوا۔'' اہل تمکین وہ حضرات ہیں جو ہر قسم کے تغیر اور تبدل سے بالا ہیں۔

امام قشیریؒ کے لفظوں میں ''آداب صوفیہ کی اس منزل کو مقام کہتے ہیں، جسے بندہ خدا کی طرف سے حاصل کرتا ہے، جہاں تک بندہ کسی قسم کے تصرف سے پہنچتا یا تلاش اور تکلیف کے بعد حاصل کرتا ہے، لہٰذا ہر شخص کا 'مقام' وہ ہے جہاں اس وقت اس کا قیام ہے۔ کسی شخص کا ایک مقام پر اترنا صرف اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے، جب اس کو یقینی مشاہدہ ہوجائے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے تاکہ اس کے مقام و حالت کی بنا صحیح قاعدہ پر ہو۔'' (رسالہ قشیریہ)

م ۔ ک

مکاشفہ

اسرار کے ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔ سالک چشم ظاہری کو بند کرے اور مراقب ہوکر قلب کو حق کی طرف متوجہ کرے اور قلب کی آنکھ سے دیکھے اس وقت قلب پر تجلیات اور امور غیبی وارد ہوں گے یعنی شہود ذات کا صفات کی صورت پر

مشاہدہ کرے گا اس کشف کو کشف صغریٰ اور کشف کونی بھی کہتے ہیں۔

دیکھیے : محاضرہ و مکاشفہ

مکانت سے مراد علوے رتبہ ہے۔ یہ سب منزلوں سے اعلیٰ ہے اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے اس کا اس مکان کی طرف کہ حق تعالیٰ کے ارشاد فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

مکر لغت میں حیلہ کرنے، بداندیشی اور فریب دہی کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں بندے کی حق سے مخالفت کے باوجود اس کو نعمتیں عطا کرنا مراد ہے۔

م۔ ل

ملا عالم تشبیہ کو کہتے ہیں۔

ملامتی و ملامتیہ لغت میں مخالف شرع کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے وہ فقرا مراد ہیں جو ظاہر میں بدنام اور باطن میں ہوشیار یعنی اپنی عبادت کو غیر سے پوشیدہ رکھتے ہیں اور کسی خوبی کو نہیں ظاہر کرتے اور اپنے شر اور برائیوں کو ظاہر کرتے ہیں تاکہ خلق میں حقیر اور بدنام ہوں۔

ملجا لغت میں جائے پناہ اور اصطلاح میں حق تعالیٰ پر دل کا اعتماد رکھنا مراد ہے۔

ملحد راہ حق سے اعراض کرنے والے، فاسق، بے دین کو لغت میں ملحد کہتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں ملحد پانچ قسم کے ہیں ایک ملحد شریعت جو عملاً و اعتقاداً شریعت کی مخالفت

کرتا ہے۔ دوسرا ملحد طریقت جو دنیاوی کاروبار میں مصروف ہوکر خدا سے غافل ہے مگر فقیر کہلاتا ہے۔ تیسرا ملحد حقیقت جو اپنے معبود کو چھوڑ کر دنیا داروں کی تملق و چاپلوسی اور خوشامد کرتا ہے مگر خود کو فقیر کہلاتا ہے۔ چوتھا ملحد معرفت جو عارف کہلاتا ہے مگر غیر بین ہے اور پانچواں ملحد وحدت جو حی، علیم، قدیر، سمیع، کلیم، بصیر وغیرہ صفات سے متصف جانتا اور سمجھتا ہے کہ وہ ہر جگہ موجود ہے اور کوئی جا اس سے خالی نہیں پھر تصور کرتا ہے کہ وہ کہاں ہے آیا بالائے عرش ہے یا لامکان میں یا عالم میں داخل یا عالم سے خارج اور بعض حضرات صوفیہ نے لفظ ملحد کو ایسے موحد کے معنی میں استعمال کیا ہے جو بالکل ذات حق میں فانی ہوجائے یہاں تک کہ حق کی انا اس کی انا ہوجائے۔

ملک عالم ناسوت اور عالم شہادت مراد ہے۔

ملکوت عالم غیب کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک یہ ملائکہ کا عالم ہے اور ملک و ملکوت دونوں عالم شہادت فی الخارج میں ہیں اور عالم غیب ان کے ماورا ہے۔

م۔م

ممتنع الوجود عدم کو کہتے ہیں۔

محمد اکرم اس سے مراد خاتم الانبیا ﷺ ہیں کیونکہ آپ امتوں کی ہدایت کے واسطے ہیں اور متصرف ہیں عالم میں قطبیت اور خلافت مطلقہ کے سبب اور ہادی ہیں راہ مستقیم کے اور مظہر ہیں اسم اعظم کے۔

ممکن اصطلاح میں عالم ارواح سے عالم اجسام تک جو کچھ ہے اس کو ممکن کہتے ہیں۔

ممکن الوجود اصطلاح میں وجود مثالی کو کہتے ہیں اور علمائے ظاہر کے نزدیک ممکن الوجود وہ ہے جس کا نہ ہونا بھی ضروری ہو اور ہونا بھی ضروری ہو۔ اس میں سلب دونوں جانب سے ہے اور وہ مخلوق ہے۔

م۔ ن

مناصفہ اصطلاح میں باہم انصاف کرنا یعنی خدا اور خلق کے ساتھ حسن معاملہ مراد ہے۔

منجا اصطلاح میں دل کی آفت سے خلاصی پانے کو کہتے ہیں۔

من چنگا تو کھٹوتی میں گنگا خالد حسن قادری کے مطابق مولوی سید احمد صاحب دہلوی لکھتے ہیں کہ یہ کہاوت ہے۔ اگر دل درست اور اعتقاد پکا ہے تو سب جگہ خدا ہے، اس کی نسبت یہ قصہ مشہور ہے کہ کوئی برہمن گنگا اشنان کو جاتا تھا۔ راستے میں جوتا ٹوٹ گیا تو ایک چمار ریداس نای کے پاس لے گیا کہ اس کو گانٹھ دے۔ مجھے نہان تک وہاں پہنچنا ہے۔ اس نے کہا جو چیز میں دوں وہ وہاں گنگا کو اس وقت جبکہ وہ ہاتھ پسارے تو دے دے تو سب سے پہلے تیرا جوتا گانٹھ دوں۔ اس نے وعدہ کرلیا اور اس نے جوتا گانٹھ کر جلد دے دیا۔ جوں ہی اس نے وہاں پہنچ کر غوطہ لگایا تو اسے ریداس کا قرار یاد آیا۔ اس نے آنٹی میں سے وہ کوڑیاں نکال کر چاہا کہ گنگا میں ڈالوں۔ فوراً وہاں سے ایک ہاتھ نکلا اس نے وہ کوڑیاں تو لے لیں اور اپنی

طرف سے ریداس کے واسطے ایک جڑاؤ بیش قیمت کنگن دے دیا۔ جب وہ کنگن ریداس کے پاس آیا تو اس وقت کے راجہ چھنوانے منگوایا اور اپنی رانی کو دیا۔ رانی نے کہا کہ جب تک اس کے ساتھ کی جوڑی نہ ہو یہ کس کام کا۔ پس ریداس پر مار پڑی کہ جس طرح ہو دوسرا کنگن بہم پہنچائے۔ اس نے یہ فقرہ کہہ کر کہ' من چنگا تو کٹھوتی میں گنگا' جوں ہی کٹھوتی میں ہاتھ ڈالا دوسرا کنگن نکل آیا۔ پس راجہ بھی معتقد ہوگیا اور ریداس نے بھی شہرت حاصل کرلی۔ (لفظیات)

منزل

سالک کے جائے قیام کو کہتے ہیں۔ منزلیں چار ہیں ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت۔ منزل ناسوت جسم ہے اور جسم کے فنا کرنے سے سالک منزل ملکوت میں پہنچتا ہے جو جسم مثالی ہے اور جسم مثالی کے فنا کرنے سے سالک منزل جبروت کو پہنچتا ہے کہ ارواح ہیں اور اس کو فنا کرنے سے منزل لاہوت پر پہنچتا ہے اور لاہوت اعیان ثابتہ ہیں اور اس کو منزل لاہوت اس واسطے کہتے ہیں کہ یہ مراتب داخلی میں ہے کہ احدیت اور واحدیت اور وحدت ہیں اور اعیان مرتبہ واحدیت میں ثابت ہیں پس یہ تینوں مراتب تنزیہی داخلی ہیں اور بجائے ایک مرتبہ کے ہیں۔ بعض عالم اسما اور صفات کو جبروت کہتے ہیں اور بعض صوفیہ اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ منزل ناسوت وہ ہے کہ سالک غیر حق کو فراموش کرے اور منزل ملکوت وہ ہے کہ یادِ حق میں ہمیشہ قائم رہے اور منزل جبروت وہ ہے کہ سالک اپنی خودی کو فراموش کرے اور منزل لاہوت وہ ہے کہ ہمیشہ نظر سالک کی حق پر رہے۔

امام قشیریؒ کے لفظوں میں ''آدابِ صوفیہ کی اس منزل کو ''مقام'' کہتے ہیں، جسے بندہ خدا کی طرف سے حاصل کرتا ہے۔ جہاں تک بندہ کسی قسم کے تصرف سے پہنچتا یا تلاش اور تکلیف کے بعد حاصل کرتا ہے، لہٰذا ہر شخص کا ''مقام'' وہ ہے جہاں اس وقت اس کا قیام ہے۔ کسی شخص کا ایک مقام پر اترنا صرف اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے، جب اس کو یقینی مشاہدہ ہوجائے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے تاکہ اس کے مقام و حالت کی بنا صحیح قاعدہ پر ہو۔''
(رسالہ قشیریہ)

منشا الکثرت اصطلاح میں مرتبہ واحدیت اور مرتبہ تفصیل اور مجمع الارواح اور مرتبہ باطن کو کہتے ہیں۔

م۔و

موحد جو بجز یگانگیِ حق کے اور کسی کو نہ دیکھتا ہو۔ جو کام کرتا ہو حق تعالیٰ ہی سے کرتا ہو نہ از خود اور ہر شے میں ذات حق کو دیکھتا ہو اور سوائے حق کے اور کسی کو نہ دیکھتا ہو اور ہر جگہ ذات ہی کا مشاہدہ کرتا ہو اور اس نے اپنی چشم بصیرت اور بصر کو ایک کردیا ہو اور موحد کی علامت استغراقِ یادِ الٰہی ہے اور موحد کا مرتبہ عارف سے بہت بلند ہے اور موت اور انتقال موحد کا ایسا ہوتا ہے کہ جیسے معشوق کی طرف خوشی سے واصل ہوتا ہے اسی شخص کو موحد کامل مکمل کہتے ہیں۔

موت ابیض حضرات صوفیہ کے نزدیک بھوک کو کہتے ہیں کیونکہ بھوک سے باطن اور قلب مومن کا منور ہوتا ہے۔ سالک شکم کو ہمیشہ خالی

رکھے گا تو وہ موت ابیض سے مر جائے گا یعنی اس کا قلب منور ہوجائے گا اور اس وقت زندگی حاصل ہوجائے گی یعنی اس کی فطانت اور دانائی زیادہ ہوجائے گی کیونکہ جس کا شکم ہمیشہ بھرا رہتا ہے اس کی فطانت اور دانائی کم ہوجاتی ہے اور گرسنگی کو ابیض اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نورانیت قوت مدرکہ اور سرعتِ ادراکِ لوازمات گرسنگی میں سے ہیں۔

موت احمر مخالفت نفس کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک اس سے فنا بالعشق الصرف مراد ہے یعنی عشق میں فنا ہونا اور یہ فنا فی الذات ہے کیونکہ عشق اصطلاح حضرات صوفیہ میں خدا کا نام ہے۔

موت اختیاری اصطلاح میں سالک کے اپنے آپ کو فنا کرنے اور حق کو باقی رکھنے کو موت اختیاری کہتے ہیں اور موتو اقبل ان تموتوا سے اسی طرف اشارہ ہے اور موت اضطراری موت طبعی کو کہتے ہیں۔

موت اخضر اصطلاح میں گدڑی پہننے کو کہتے ہیں کہ جس میں ایسے پیوند لگے ہوں کہ قیمت دار نہ ہوں پس جس وقت سالک ایسے لباس پر قناعت کرے گا جس سے ستر پوشی اور نماز صحیح ہوتو وہ شخص عیش ظاہری کے اخضرار، تباہ اور سیاہ ہونے کے سبب موت اخضر سے مر جائے گا کیونکہ اس نے نور جمالی ذاتی سے منور ہوجانے پر قناعت کی جس سے وہ حیات ابدی کے ساتھ زندہ ہوا اور تجمل عارضی سے مستغنی ہوا۔

موت اسود سے مراد تحمل اور برداشت کرنا ہے ایذائے خلق پر کیونکہ جب سالک ایذائے خلق سے اپنے نفس میں کوئی حرج نہیں پاتا

ہے اور نفس اس ایذا سے متالم (اَلَم پایا ہوا، رنجیدہ) نہیں ہوتا بلکہ لذت پاتا ہے کیونکہ وہ اس کو اپنے محبوب کی جانب سے دیکھتا ہے تو وہ موت اسود سے مرجاتا ہے پس یہی فنائی الافعال ہے کیونکہ سالک افعال خلق کو اپنے محبوب کے فعل میں فانی دیکھتا ہے بلکہ کل مخلوق کو اپنے محبوب میں فانی دیکھتا ہے۔ اس کو موت اسود کہتے ہیں۔

موجود کہتے ہیں لغت میں جو کچھ کہ قائم بالذات ہو اور محتاج کسی کا نہ ہو اور اصطلاح میں اس ذاتِ حق کو کہتے ہیں جو خود بخود موجود ہے اور ہمیشہ سے قائم اور اپنی موجودیت میں کسی کا محتاج نہیں۔

مَونی خاموش رہنے والے۔ سادھو

موئے ظاہر وجود مراد ہے کیونکہ ہر شخص کو معرفت وجود سے علاً حاصل ہے اور یہی اصل تعینات ہے۔

موئے میاں اس سے عدم اضافی مراد ہے۔

م ۔ ہ

مہر مہر سے مراد عشق پُر سوز ہے کیونکہ مہر کے لغوی معنی دو ہیں ایک محبت اور وہی عشق ہے اور دوسرے آفتاب۔ عشق اپنی گرمی اور تابش میں مثل آفتاب کے ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ مگر چونکہ آفتاب سے زیادہ گرم کوئی چیز عالم میں نہیں ہے لہٰذا اس کی تمثیل عشق سے صادق آسکتی ہے۔

مہربانی صفت ربوبیت کو کہتے ہیں۔

مہم زلف اس سے مراد معلوم کرنا راز کثرت کا ہے۔

مہیش ہندو تثلیث (تری مورتی) کے تیسرے دیوتا کا نام۔شیو، وناشک، یعنی دنیا کو تباہ کرنے والا ہے۔

شیو تباہی اور بربادی کے دیوتا ہیں مگر رُدر کی حیثیت سے وہ مہاکال(وقت) ہیں جو انحطاط، تباہی اور موت لاتا ہے۔ لیکن چونکہ ہندو عقیدے میں تخریب خود تعمیر کا پیش خیمہ ہے اس لیے شیواور شنکر کی حیثیت سے یہ تعمیر اور تخلیق نو کی طاقت بن کر ظاہر ہوتے ہیں جس کے سبب ہر موت کے بعد زندگی اور ہر تخریب کے بعد تعمیر کا عمل اس طرح جاری ہوتا ہے کہ یہ کہیں ختم نہیں ہوتا۔ ان کی تجدید حیات کی طاقت کا اظہار لنگ کی علامت سے کیا جاتا ہے، اس لیے شیو کی پوجا یا تو تنہا لنگ کی شکل میں کی جاتی ہے یا کبھی کبھی لنگ کے ساتھ یونی کی بھی پرستش ہوتی ہے جو ان کی شکتی یا نسوانی طاقت کی علامت ہے۔ شیو شکتی کے قدیم فلسفے کے اعتبار سے نسوانی طاقت کے بغیر شیو صرف شَو یعنی مردہ جسم ہے اور جب اس میں شکتی شامل ہوتی ہے تو وہ شیو بن کر جاگ اٹھتا ہے۔ مہاکال اور مہادیو کے علاوہ ان کی تیسری شکل دھیان میں کھوئے ہوئے ایک مہایوگی کی ہے جو اپنی تپسیا سے بے پناہ طاقت حاصل کرلیتا ہے، معجزے دکھاتا اور عظیم روح کائنات سے مل کر ایک ہوجاتا ہے۔ اس کردار میں وہ ایک ننگا یوگی

ہے جسے دگمبر کہتے ہیں اور جس کا لباس عناصر کے سوا کچھ نہیں۔ وہ دھرجتی ہیں جن کے بال الجھے ہوئے ہیں اور جسم پر بھبھوت ملا ہوا ہے۔ اپنے پہلے کردار یعنی تخریبی طاقت کے اعتبار سے وہ بھیرو ہیں جو تخریب اور تباہی سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ بھوتیشور بھی ہیں اور بھوت پریت پر حکومت کرتے ہیں۔ وہ اپنے سر کے گرد سانپ لپیٹ کر اور گردن میں انسانی کھوپڑیوں کی مالا پہن کر اپنے بھوت پریت کے لشکروں کے ساتھ شمسانوں کی سیر کرتے اور مستی کے عالم میں تخریبی رقص بھی کرتے ہیں جسے تانڈو کہتے ہیں۔

مہیمون یہ وہ ملائکہ عالین ہیں کہ مشاہدہ جمال الٰہی میں ایسے بے خبر ہیں کہ یہ بھی نہیں جانتے کہ حق نے آدمؑ کو پیدا کیا ہے یا نہیں اور ان کو اسی بے خبری کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کے سجدہ کا حکم نہیں کیونکہ ان میں کسی شے کی گنجائش ہی نہیں اور نہ انھیں ماسوائے اللہ کا ہوش ہے۔

م۔ی

میان طالب اور مطلوب کے سیر و حجاب کے درمیان سابقہ مراد ہے۔

می بیرنگ و بوی تجلی ذاتی مراد ہے جو رنگ افعال اور بوئے صفات سے خالی ہو۔

میزان اس چیز کو کہتے ہیں جس کے وسیلہ سے انسان ارادات صائبہ اور اقوال شدیدہ اور افعال جمیلہ کو پہچانتا ہے اور تمیز دیتا ہے ان کو ان کے اضداد سے۔ میزانِ اہلِ ظاہر شریعت ہے،

میزانِ اہلِ باطن وہ عقل ہے جو نورِ قدسی سے منور ہے، میزانِ اہلِ خاصہ علمِ طریقت ہے اور میزانِ اہلِ خاصۃ الخاصہ عدلِ الٰہی ہے کہ محقق نہیں ہوتا ہے سوائے کامل کے۔

میل — شعور و آگہی کے ساتھ اپنے اصل کی طرف رجوع کرنا مراد ہے۔

م۔ے

مے — اصطلاح میں اس ذوق کو کہتے ہیں جو عالم باطن سے سالک کے دل پر وارد ہوکر اس کے ذوق اور شوق اور طلب حق کو تیز کرے۔ اس کی بیشمار قسمیں ہیں۔

میدان — مقام شہود کو اور بعض عالم اطلاق کو کہتے ہیں۔

میخانہ — عالم لاہوت کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک ناسوت الطف (لطیف ترین یا انسان کا سب سے اعلیٰ مقام) مراد ہے جس میں جملہ عوالم یک رنگ ہوگئے۔

میکدہ — عارف کامل کا باطن مراد ہے جس میں ذوق، شوق اور معارف الٰہی بہت ہوتے ہیں بعض حسن ظاہری کو بھی کہتے ہیں۔

مے لعل — مستی عشق کو کہتے ہیں جو بحالت مشاہدہ زور کرتی ہے۔

ن۔ا

ناز — لغت میں درخت نورستہ اور سرو و صنوبر وغیرہ مراد ہیں۔ اصطلاح میں صفت معشوق حقیقی کو کہتے ہیں جو عاشق پر ظاہراً و باطناً تجلی فرماتا اور اس کی بشریت اور ہستی مجازی کو فنا کرتا ہے۔

ناسوت — عالم شہادت سے عبارت ہے کہ محل جمال ہے۔

ناقوس انتباہ کو کہتے ہیں جو توبہ اور انابت کی طرف لائے اور اس جذبہ کو بھی جو حق سے خبردار کرے نیز نفس سے خلاصی دے۔

نالہ اس سے مراد عاشق کی وہ مناجات ہیں جو معشوق کی طرف ہو اور بعضوں کے نزدیک دعائے عاشق کو کہتے ہیں۔

نالہ زار طلب محبت کو کہتے ہیں۔

نالہ زیر الطاف محبوب کو کہتے ہیں جو محبّ پر ہو اور وہ باعث حیات محبّ ہو۔

نام خلق سے حرمت و جاہ کی توقع رکھنا اور خودنمائی، خود ستائی اور نیک نامی چاہنا۔

نامرادی عبارت ہے اس مقام سے کہ جہاں سالک کو کوئی خواہش اور ارادہ نہ رہے۔ ارادہ اس کا عین ارادہ حق اور رضا اس کی عین رضا حق ہو جائے یعنی بشریت بالکلیہ مرتفع ہوجائے۔

ناموس عصمت، عفت، تدبیر اور سیاست مراد ہے۔ جمع اس کی نوامیس ہے۔ نوامیس الٰہیہ ملائکہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ معصوم ہیں۔ قاعدہ، دستور اور شریعت کے معنی میں بھی آیا ہے۔ چونکہ اجرائے شریعت انبیاء علیہم السلام کے متعلق ہے اس لیے ان کو بھی ناموس کہتے ہیں۔ اس کے معنی صاحب راز کے بھی ہیں۔ ناموس اکبر سے مراد جبرئیل علیہ السلام ہیں اور عورت کو جو ناموس الٰہی کہتے ہیں تو اسی لیے کہ وہ محل تخلیق واقع ہوئی ہے۔

ن۔ ب

نبوّت جن وانس وغیرہ کو حقائق الٰہیہ سے خبر دینا مراد ہے اس کی دو

قسمیں ہیں۔ ایک نبوّت التعریف دوسری نبوّت التشریع۔ نبوّت التعریف سے مراد خبر دینا معرفت و صفات و اسما حق سے ہے اور نبوّت التشریع سے مراد ہے کہ نبوّت التعریف کے ساتھ تبلیغ احکام، تاریب اخلاق اور تعلیم حکمت وغیرہ بھی ہو اور یہ مختص ہے رسالت کے ساتھ۔ حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ ''ولایت افضل ہے نبوت سے'' اس سے مراد رسول کی ولایت ہے نہ کہ ولی کی ولایت۔ نبی کی دو جہتیں ہیں ایک حق سے لینا دوسری خلق کو پہنچانا اور ولی کی صرف ایک جہت ہے کہ حق سے لیتے ہیں۔ نبوت منقطع ہوئی کیونکہ دنیا سے متعلق ہے اور صفاتِ خلق میں سے ہے اور ولایت منقطع نہیں ہوتی کہ صفات حق میں سے ہے۔

نبی وہ ہیں جو حق کے احکام اہل عالم کو پہنچا دیں اور واصل بحق کریں۔

ن۔ ج

نجبا نجیب بمعنی بزرگ کی جمع ہے۔ اصطلاح میں یہ چالیس ولی ہیں جن کو حق نے خلق کی اصلاح کے لیے مقرر فرمایا ہے اور یہ لوگ متصرف ہیں حقوق خلق میں۔

ن۔ خ

نخست روز ازل مراد ہے۔

ن۔ ر

نرگس چشم عارف مراد ہے جو حیرت محمودہ سے سرفراز ہو۔

ن۔ ز

نزدیکی اسما و صفات و افعال کے شعور معارف سے عبارت ہے۔

ن۔ س

نسیم عنایت کے دلفریب جھونکے مراد ہیں جو عبادت کے لیے طالبین کی ہمت بڑھاتے رہتے ہیں۔ سالک کا ملکوت محمودہ سے اس طرح ملکہ حاصل کرنا مراد ہے کہ وہ اس کی روح کو کل جہات سے احاطہ کرے جو حالت اس صفت کے ساتھ لازم ذات ہوجائے۔

ن۔ ش

نشستیں سالک کے کسی حال کا مقام ہوجانا مراد ہے۔

ن۔ ص

نصیحت بلانا اس طرح جس میں بھلائی ہو اور منع کرنا جس میں فساد ہو، مراد ہے۔

ن۔ ض

نضح عمل کا شوائب فساد سے خالی یعنی خالص ہونا مراد ہے۔ (شوائب، شائبہ کی جمع ہے یعنی وہ عمل جس میں فساد کا شبہ بھی نہ ہو۔)

ن۔ ظ

نظر لغت میں نگاہ اور فکر کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں سالک کا حق کو حجاب صفات کے ساتھ دیکھنا کہ ذات حق کا ظہور صورتِ صفات میں ہو اور نہ بدونِ حجاب صفاتِ ذات کو دیکھنا محال ہے خواہ دنیا میں خواہ آخرت میں اگرچہ کیفیت رویت میں فرق ہے۔

نظر برقدم صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق نظر برقدم یہ ہے کہ '' سالک کی نظر اپنے پشت پا پر رہے تاکہ انتشار نہ پیدا ہو اور جس جگہ نظر نہ پڑنا چاہیے وہاں نہ پڑے۔ نظر برقدم سے عارف کی سیر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ہستی کی مسافت اور خود پرستی کے عقبات طے کرنے میں جہاں پر یہ کیفیت پوری ہوجاوے وہیں مستقل طور پر قدم رکھے۔''

ن۔ غ

نغمہ صوت سرمدی مراد ہے۔

ن۔ ف

نفس سانس کو کہتے ہیں۔ جمع اس کی انفاس ہے۔ اس سانس کو اصطلاح میں حرکت اور تجلی ذاتی بھی کہتے ہیں۔
صاحب'' مطالب رشیدی'' حضرت مولانا شاہ تراب علی قلندر فرماتے ہیں ''قرآن مجید میں نفس انسانی کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں (1) امّارگی (2) لوّامگی (3) مطمئنگی

(1) امّارگی: کافروں اور گناہ گاروں کے نفس کی صفت ہے کہ جو اپنے فعل بد پر ندامت کرتے ہیں اور کسی گناہ کے ہوجانے کے بعد اپنے کو خود ملامت کرتے ہیں کہ ہم نے یہ کیوں کیا اور یہ کیا کیا۔

(2) لوّامگی: ایسے گناہگاروں کے نفس کی صفت ہے جو اپنے فعل بد پر ندامت کرتے ہیں اور کسی گناہ کے ہوجانے کے بعد اپنے کو خود ملامت کرتے ہیں کہ ہم نے یہ کیوں کیا اور یہ کیا کیا۔

(3) مطمئنگی: انبیا، اولیا و صلحا کے نفس کی صفت ہے کہ جن کو عبادت اور حق تعالیٰ کے ذکر و فکر میں اطمینان رہتا ہے اور گناہوں کے خطرے اور خیال سے نہ تو ان کے حال میں کوئی فرق آتا ہے اور نہ ان کے اوقات میں خلل پڑتا ہے۔

بعضوں کا قول ہے کہ امّارگی ہر نفس کی صفت ذاتی ہے کہ شہوت و غصہ کے وقت عقل اور شرع کے حکم کے خلاف ظاہر ہوتی ہے اور لوّامگی بھی ہر نفس کی صفت ذاتی ہے جن کا ظہور اس وقت ہوتا ہے کہ ذکر کا نور اچھی طرح اثر کرلیتا ہے۔

حضرت خواجہ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ جتنے نفس ہیں وہ سب قیامت کے روز لوامہ ہوں گے اور اپنے آپ کو ملامت کریں گے کہ اگر اطاعت کی تھی تو پیشتر ہی کیوں نہ کی اور اگر گناہ کیا تو کیوں کیا؟ اگرچہ اس ندا اور بشارت کا وقت قیامت کے روز ہوگا کہ جو فزع اکبر (بڑی مصیبت) کا موقع ہے، لیکن ان کا نمونہ مرتے وقت بھی ظاہر ہوتا ہے۔

حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ جب کسی ایماندار آدمی

کی موت آتی ہے تو خوبصورت خوش لباس فرشتے جن کے جسم سے خوشبو آتی ہے اس کے سرہانے آکر کہتے ہیں کہ اے حق کے ساتھ آرام پانے والی جان راحت اور آرام کے ساتھ نکل آ کہ اللہ تعالیٰ تجھ سے خوش ہے تو مومن کی جان آرام سے باہر نکل آتی ہے اور اس کی خوشبو سے عالم معطر ہو جاتا ہے اور فرشتے اس کو حریر کے معطر کپڑے پہناتے ہیں اور آسمانوں کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور وہاں دربان مرحبا کہتے ہوئے استقبال کرتے ہیں اور اس کے لیے مغفرت مانگتے ہیں اور اس کو عرش کے نیچے لے جاتے ہیں تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرے۔ حضرت عزرائیل کو حکم ہوتا ہے کہ اس کی جان کو مومنوں اور نکوکاروں کی جگہ پر لے جاکر داخل کردیں اور اس کی قبر کو کشادہ کردیں تاکہ راحت اور آسائش ملے اور اس سے کہیں کہ تو آرام سے نئی دلہن کی طرح سوجا۔ اس کو پریشان کرکے کوئی نہ جگائے گا۔ اس کے برخلاف کافروں کی جان کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔

بعض نے لکھا ہے کہ نفس کی چار قسمیں ہیں۔(1) امارہ (2) لوامہ (3) مطمئنہ (4) ملہمہ۔ ان کا تزکیہ (صفائی) بغیر فنا کے نہیں ہوتا اور فنا کے معنی ہیں عدم (نیستی) کا شہود (یقین) یہاں تک کہ عدم ہی وجود ہوجائے۔ ایک شخص نے فنا کا دعویٰ کیا تو اس سے پوچھا گیا کہ حلوے کا کیا مزہ ہوتا ہے۔ اس نے کہا میٹھا تو کہا گیا کہ ابھی فنا حاصل نہیں ہوئی ہے۔

امارہ کے تزکیہ کی چار قسمیں ہیں (1) اولیٰ (2) اخریٰ (3) جلی (4) خفی

(1) اولیٰ یعنی کسی سے رنجیدہ نہ ہونا (2) اخریٰ یعنی نفس کی حکومت سے نکل آنا یعنی ایسی اعانت کہ جو بہ جبر حاصل ہو سکے کسی سے طلب نہ کرنا (3) جو بات اپنے لیے ناپسند ہو دوسرے کے لیے بھی نہ پسند کرنا (4) خفی یعنی کسی سے بدگمانی نہ کرنا اگرچہ اپنے ساتھ ظلم بھی کیا جائے جب ایسا تزکیہ ہوجائے تو نفس مطمئنہ ہوجاتا ہے۔ اگر پورے طور پر یہ کیفیت نہ حاصل ہو تو نفس لوامہ رہتا ہے کہ جو مطمئنہ اور امارہ کے درمیان میں "برزخ" (برزخ موت سے قیامت تک کا زمانہ ہے اور جو چیز کہ دو مخالف چیزوں کے درمیان حائل ہو جیسے اعراف بہشت اور دوزخ میں برزخ ہے اور بندر جانور اور انسان میں) ہے۔ غرضیکہ مطمئنہ ہی خدا سے راضی ہوتا ہے اور غیر مطمئنہ راضی نہیں ہوتا۔ مطمئنہ کے تزکیہ کی بھی چار قسمیں ہیں (1) اولیٰ یہ کہ اپنے آپ کو سب کاموں میں حق کے سپرد کرے جیسے کہ مردہ غسل دینے والے کے ہاتھ میں ہوتا ہے کہ جیسے چاہے رکھے (2) اخریٰ یہ کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یاد کے بغیر کسی وقت چین نہ لے اور ہمیشہ اس کے جمال میں مستغرق رہے (3) جلی یہ کہ ظاہر میں تمام کاموں میں شریعت پر نظر رکھے خاص کر اَلْحُبُّ لِلّٰہِ وَ اَلْبُغْض لِلّٰہِ یعنی اللہ کی خوشنودی سے خوش اور اس کی ناخوشی سے ناخوش رہے۔ (4) خفی یہ کہ سب کچھ حق تعالیٰ ہی کا وجود سمجھے اور اس دید کے آئینے پر اپنے پیر و مرشد کی ہدایت کے مطابق جلا کرتا رہے۔ کثرت ذکر اور مراقبہ اور کم سونے اور کم بولنے اور کم کھانے اور مخلوق کے ساتھ کم میل جول رکھنے کا

پابند رہے اور مثل یاجوج ماجوج کے دیوار ہستی و خود پرستی کے منہدم کرنے پر کاربند رہے۔

ملہمہ کا تزکیہ محض عنایت الٰہی سے ہوتا ہے نہ کہ کسب سے (1) تزکیہ اولیٰ میں کشف کونی سے حاصل ہوتا ہے (2) تزکیہ دوم میں مراتب تشبیہی کا کشف حاصل ہوتا ہے جو اولیاء اللہ کے سیر کی انتہا ہے۔ (3) تزکیہ چہارم میں مراتب تقدیسی کا کشف ہوتا ہے جو انبیاء علیہم السلام کی انتہا ہے۔

یہ سمجھنا چاہیے کہ (1) نفس امارہ کا تزکیہ امارگی سے پاک اور صاف ہوتا ہے۔ (2) نفس لوامہ کا تزکیہ اس بات سے نکلنا ہے کہ گو قصور اور گناہ پر نگاہ رکھے اور وقت ضائع ہونے پر پچھتائے مگر عمل کو نہ روکے۔ (3) نفس مطمئنہ کا تزکیہ خطرات پریشان سے نکلنا ہے (4) نفس ملہمہ کا تزکیہ اختلافات شریعت کے کشف سے ہوتا ہے۔ لیکن اس راہ کی نزاکت کو سمجھنا اور جان لینا چاہیے اور صرف نفس کی مطمئنگی کی حالت پر اعتماد نہ کرنا چاہیے۔ باوجودیکہ انبیا علیہم السلام کو ابدی نفس مطمئنہ حاصل ہے لیکن ذرا سے خطرے میں بھی لغزش کو اندیشہ رہتا ہے۔ رب ارنی کیف تحی الموتی (سورۃ البقرۃ آیت 260) ''اے رب دکھلا مجھ کو کہ مردے کو کیسے زندہ کرتا ہے'' ویارب محمد لم یخلق محمداً (اے محمدؐ کے رب محمدؐ کو نہ پیدا کرتا) سے بوئے لوامہ آتی ہے لیکن یہ حالت انبیا علیہم السلام کے لیے مثل برق خاطف کے ہے (یعنی مثل بجلی کی چمک کے جو آنکھوں میں چکاچوندھ کر دیتی ہے اور

جس سے آنکھیں جھپک جاتی ہیں) جس کو نہ لغزش کہا جا سکتا ہے اور نہ معصیت جیسے آدمؑ کا گیہوں کھانا اور حضرت نوحؑ کا قہر طلب کرنا کہ (بظاہر) یہ نفس امارہ پر دلالت کرتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام نفس مطمئنہ پر جہاد کرتے ہیں بخلاف اولیاء اللہ کے۔ غرضیکہ بغیر عنایت الٰہی کے تزکیہ پورے طور پر میسر نہیں ہوتا۔"

نفس الامر اعیان ثابتہ اور صور علمیہ مراد ہیں۔

نفس رحمانی وجود اضافی مراد ہے کہ جو واحد ہے باعتبار اپنی حقیقت کے اور متکثر ہے باعتبار صور معانی کے جو عبارت اعیان ثابتہ و احوال اعیان ثابتہ سے ہیں اور وجہ تسمیہ اس کی مناسبت اور تشبیہ ہے نفس انسانی کے ساتھ کہ متکثر اور مختلف ہے بہ سبب صور حروف کے اور پھر صرف ایک ہوائے سادہ ہے اور یہ نفس رحمانی راحت پہنچاتا ہے ان اسما کو کہ جو تحت میں اسم رحمٰن کے ہیں یعنی وجود ان کی راحت ہے کیونکہ عدم ظہور کی وجہ سے معدوم تھے اور عدم باعث کرب تھا۔

نفس قدسیہ وہ ہے کہ جس وقت جو چاہے حاضر کر لے۔

نفس کل بعض کے نزدیک لوح محفوظ، بعض کے نزدیک عرش اور بعض کے نزدیک حقیقت محمدی مراد ہے۔ قول اول صحیح ہے۔

نفس ناطقہ روح انسانی کو کہتے ہیں یہی قل الروح من امر ربی سے بھی مراد ہے۔ درمیان قلب اور روح القدس کے یہ برزخ ہے۔ روح حیوانی اس کا مرکب ہے اور قلب جب مصطفیٰ ہو جاتا ہے تو وہ بھی روح کا رنگ پکڑ لیتا ہے۔ اس وجہ سے

بعض صوفیہ نے قلب کو بھی نفس ناطقہ کہہ دیا ہے۔

نفی نیست و نابود کرنے کو کہتے ہیں، صفات مذمومہ کو بھی کہتے ہیں کہ نیست و نابود کرنے کے قابل ہیں۔ کبھی اس سے نفی و اثبات بھی مراد لیتے ہیں۔

نفی و اثبات اور ان کا فرق

حضرت مصنف ''کشف المحجوب'' اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ نفی کے معنی نفسانی یعنی بری اور ناپسندیدہ عادات کو اپنے اندر سے دور کرنا بلکہ بالکل مٹا دینا ہے اور اثبات کے معنی حقیقت کو اپنے اوپر غالب و قاہر کرکے پسندیدہ عادات و خصائل کو پیدا کرنا بلکہ ثابت کردینا ہے۔ صفتِ بشریت کی فنا نفی اور غلبۂ حقیقت کا وجود اثبات ہے۔ اس لیے کہ ''محو'' کل کے مٹ جانے کو کہتے ہیں اور کل کی نفی بجز صفات کے، ذات پر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب تک بشریت باقی ہے اس وقت تک ذات سے کل کی نفی کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مذموم صفات کی نفی، خصائل محمودہ کے اثبات کے ساتھ کی جائے۔ یعنی معنیٰ کے اثبات کے لیے حق تعالیٰ سے معیت میں، دعوے کی نفی ہو، کیونکہ دعویٰ کرنا، نفس کے غرور کی قسم سے ہے جو انسان کی عام عادت ہے۔ جب غلبۂ حقیقت میں اوصاف مغلوب و مقہور ہوجاتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ صفات بشریت کی نفی، حق کی بقا کے اثبات کے ساتھ ہوگی۔ چونکہ اس سے پیشتر فقرو صفوت اور فنا و بقا کے سلسلہ میں بہت کچھ کہا جاچکا ہے اس

لیے فی الحال اسی پر اکتفا کیا جارہا ہے۔

صوفیہ کا قول ہے کہ اسی نفی سے مراد، حق تعالیٰ کے اختیار کے اثبات میں، بندے کے اختیار کی نفی ہے۔ چنانچہ ایک بزرگ کا ارشاد ہے کہ "......" بندے کے لیے حضرت حق کا اختیار اس کے اپنے علم سے بہتر ہے، جو بندے کو اپنے نفس کے لیے خدا سے غافل رہ کر اختیار ہو۔ اس لیے یہ بات مسلم الثبوت ہے کہ محبت میں محبّ کے اختیار کی نفی، محبوب کے اختیار کے اثبات سے وابستہ ہے۔

راضی بہ رضا اور تفویض کے سلسلہ میں ایک واقعہ ہے کہ ایک درویش دریا میں غرق ہو رہا تھا۔ کسی نے اس سے کہا بھائی! کیا تجھے نکال لیا جائے؟ اس نے کہا نہیں۔ تو اس نے پوچھا پھر کیا چاہتا ہے کہ ڈوب جائے؟ درویش نے کہا نہیں۔ اس نے کہا عجیب بات ہے کہ نہ ہلاکت چاہتا ہے نہ نجات؟ درویش نے کہا مجھے ایسی نجات کی کوئی حاجت نہیں جس میں میرا اختیار شامل ہو۔ میرا اختیار تو وہ ہے جو میرے پروردگار کا اختیار ہے۔

مشائخ طریقت فرماتے ہیں کہ محبت میں کم سے کم درجہ اپنے اختیار کی نفی ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا اختیار ازلی ہے اس کی نفی ممکن نہیں اور بندے کا اختیار عارضی ہے اس کی نفی جائز بلکہ درست ہے۔ یہ لازمی امر ہے کہ عارضی اختیار کو پائمال کیا جائے تاکہ ازلی اختیار قائم و باقی رہے۔ جس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب کوہِ طور پر مسرور ہوئے تو اپنے

اختیار کو برقرار رکھتے ہوئے حق تعالیٰ کے دیدار کی تمنا کا اظہار کیا اور عرض کیا کہ "ربِّ اَرِنِی "اے رب مجھے اپنا جلوہ دکھا۔ حق تعالیٰ نے فرمایا "لن ترانی " تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا اے خدا دیدار تو حق ہے اور میں اس کا مستحق بھی ہوں پھر کیوں منع فرمایا جارہا ہے؟ ارشاد ہوا کہ دیدار حق ہے لیکن محبت میں اپنا اختیار باقی رکھنا باطل ہے۔

امام قشیریؒ کے لفظوں میں " غیبی لطائف کے ذریعے سے دلوں کو راحت دینے کا نام نفس ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

ن۔ق

نقاب وہ مانع مراد ہے جو عاشق کو معشوق سے باز رکھے۔ عاشق کو ہنوز استعداد تجلی کی حاصل نہیں ہوئی۔

نقبا نقیب کی جمع ہے۔ تین سو ولی ہیں ان کو حق تعالیٰ نے واسطے ادراک باطن حال انسان کے مقرر فرمایا اور یہ لوگ متحقق ہیں اسم باطن حق کے ساتھ لہٰذا آدمیوں کے باطن پر مطلع ہوتے ہیں اور کسی حکمت سے پوشیدہ باتوں کو بھی ظاہر کرتے ہیں۔

نقل معانی و اسرار کے کشف کو کہتے ہیں۔

ن۔ک

نکتہ لغت میں باریکی، شخص پاکیزہ اور پوشیدہ کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے مراد ایک بھید ہے جو درمیان عبد و رب کے ہے اور پیام پہنچاتا ہے عبد کو آناً فاناً۔ رسول اور پیامبر کو

بھی کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک اس سے مراد خواطر ہیں اور بعض کے نزدیک اس سے مراد عبد ہے۔ بعض نکتہ کو ذات بحت سے بھی تعبیر کرتے ہیں جس کو نقطہ کہتے ہیں۔

ن۔گ

نگار معشوق کو اور بعض ذات مع الصفات کو کہتے ہیں۔

نگاہ داشت مراقبہ خواطر مراد ہے جیسے کہ ایک سانس میں کسی غیر کے خیال کے بغیر چند بار کلمہ طیبہ کو دوہرانا۔ نیز نفس کو ذمائم سے بچانا۔ صاحب "مطالب رشیدی" کے مطابق "نگاہ داشت" سے مراد ہے "مراقبہ اس طرح پر کہ ایک سانس میں چند بار کلمہ طیبہ پڑھے تاکہ اس کا دل غیر (غیر حق) کی طرف نہ جائے۔"

ن۔م

نما عشرت پانا مراد ہے کہ جس سے بڑھ کر کوئی عیش سالک کے لیے نہیں ہے۔

نماز اس سے مراد توجہ باطن الی اللہ اور اعراض از ماسوی اللہ ہے۔ یہ بھی تین طرح پر ہے نماز عام، نماز خاص، نماز خاص الخاص۔ نماز عام کی یہ ہے کہ نماز پڑھے فرض ہو یا واجب یا سنت یا نفل اوقات مقررہ میں۔ نماز خاص یہ ہے کہ خطرات نفسانی کو دور کر کے حضور قلب کے ساتھ نماز پڑھے۔ نماز خاص الخاص یہ ہے کہ ماسوی اللہ کو اپنے اوپر حرام کرے۔ دنیا سے وضو کرے اور آخرت سے غسل۔ نفس کو قربان کرکے

دریائے فنا میں غوطہ لگادے اور اپنے وجود کو ترک کرے۔
یہی نماز عاشقوں کی ہے۔

نمط مقامِ حضور اور مشاہدہ مراد ہے۔

ن - ن

ننگ و ناموس اس سے مراد آوازۂ نیک نامی چاہنا ہے۔

ن - و

نوال وہ چیز مراد ہے جو حق عطا کرتا ہے اہل قرب کو رضا اور تسلیم وغیرہ۔ کبھی اطلاق کیا جاتا ہے فیض الٰہی سے کہ جو مبدءِ فیاض سے سالک کے قلب پر وارد ہوتا ہے بالخصوص، اور بالعموم اس سے فیض رحمانی مراد ہے کہ تمام خلق کو شامل ہے۔

نوالہ خلعت خاص مراد ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں عـم نـوالـہ.

نور تمامی صور اکوان سے طاری ہے۔ بعض کے نزدیک ذات اور ظل ذات کو بھی نور کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اللہ نـور السـمٰوات والارض. نور سے اشارہ ہے وحدت کی طرف کہ اس مرتبہ میں حق ظاہر ہے اپنے واسطے اور مظہر ہے اپنے غیر کے واسطے جیسا کہ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ النـور هو الظاهر لنفسـه والمظهر لغيره.

نو روز اس سے مراد مقام تفرقہ ہے۔

نور الانوار ذات واجب مراد ہے۔

نوندھ کایا نوندھ دولت کے دیوتا' کوبر کے نوخزانے ہیں اور ہر خزانے کی محافظ ایک ایک روح ہے جن کی پرستش تانترک دھرم میں

کی جاتی ہے۔ ان سب کے الگ الگ نام ہیں۔

نون اسم الٰہی اور تجلی حق مراد ہے۔ بعض کے نزدیک علم اجمال کو نون کہتے ہیں۔

ن۔ی

نیم مستی استغراق میں آگاہی اور استغراق پر نظر رکھنا مراد ہے۔

ن۔ے

نے آنحضرت ﷺ کی ذات مبارک مراد ہے۔ تمام افعال و اقوال و حرکات و سکنات آنحضرت ﷺ کے حق سے تھے، نہ خود سے۔

نیاز لغت میں حاجت کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں ایک صفت عاشق کو کہتے ہیں کہ جس سے وہ معشوق کو اپنے اوپر اور اس کی ہر بات کو اپنی ہر بات پر ترجیح دیتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول ہے کہ قسم اس کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے رسول اللہ ﷺ کی قرابت کو زیادہ دوست اور عزیز رکھتا ہوں اپنی قرابت سے۔ یہ حضرت صدیق اکبرؓ کی صفت نیاز تھی۔

نیستی فنا کو کہتے ہیں۔

نیل دوستی حق مراد ہے۔

و۔ا

واجب جو اپنی بقا میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

واجب الوجود اس سے مراد وہ ذات ہے جو خود بخود موجود ہے اور اپنے وجود میں کسی شے کی محتاج نہیں اور اس کا وجود عین ذات، قدیم اور باقی ہے۔

واحد اسما و صفات کے اعتبار سے ذات کا اسم ہے اور مراتب ثلثہ احدیت، وحدت، واحدیت پر اطلاق کیا جاتا ہے۔

واحد الوجود مراتب داخلی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اسی کا نام حق ہے کہ مقابل خلق کے ہے اور اسی کو عارف الوجود اور شاہد الوجود بھی کہتے ہیں۔

واحدیت یہی تمام کثرت کی اصل اور سب کا منشا ہے۔

وادیِ ایمن مقام شہود کو کہتے ہیں۔

وارد وہ غیبی معانی مراد ہیں جو بغیر کسب کے سالک کے دل پر وارد ہوتے ہیں۔

واسطہ برزخ مرشد مراد ہے کہ وقت ذکر مرید اپنی نظر اس پر رکھتا ہے۔

واصل اس سے مراد وہ شخص ہے جو خودی سے چھوٹ کر خدا سے ملے اور تخلقوا باخلاق اللہ سے موصوف ہو۔

واقع اعیان ثابتہ، تقدیر الٰہی، علم الٰہی مراد ہیں۔

واقعہ جو سالک کے دل پر غیب سے نازل ہو۔ اس کا ادراک اکثر خواب و بیداری کے درمیان ہوتا ہے۔

و۔ ت

وتر ذات بحت مراد ہے۔

و ۔ ث

وثق — مراد اس سے عوام کے واسطے طاعات ہیں اور خواص کے واسطے محبت الٰہی کہ ان کو ظلمات وجود سے فانی اور انوار اور اخلاق الٰہی کے ساتھ باقی کرتے ہیں۔

و ۔ ج

وجد — فیض سے لذت و سرور حاصل کرنا مراد ہے۔
امام قشیریؒ نے وجد کی ابتدائی حالت کو تواجد قرار دیا ہے۔ آپ کے نزدیک "وجد" وہ کیفیت ہے جو اتفاقاً طاری ہو۔ یہ کیفیت اوراد کی کثرت سے پیدا ہوتی ہے۔ وجود وجد سے ترقی کر جانے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور جب تک بشریت فنا نہیں ہوتی 'وجود حق' بھی حاصل نہیں ہوتا۔
آپ نے ایک اور جگہ لکھا ہے
"مختصر یہ کہ 'تواجد' ابتدا ہے اور 'وجود' انتہا اور وجد ان دونوں کے درمیان کی کیفیت کا نام ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

وجدان — اس سے مراد ذاتِ حق کو ہر جگہ، ہر شے میں پانا اور اس میں گم اور محو ہونا اور اس سے لذت لینا ہے۔

وجوب — ذاتِ حق مراد ہے۔

وجود — وجود کا مطلب حق کا وجود ہے۔ ذات بحت اور ہستی مطلق اور احدیت کو کہتے ہیں جو مرتبہ سلب صفات ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں ایک واجب الوجود، دوسرا ممکن الوجود، تیسرا ممتنع الوجود۔

وجود، شہود اور نور صاحب ''مطالب رشیدی'' کے لفظوں میں، ''ذات صرف نے جو لاتعین ہے اپنے آپ کو جمیع اسماء و صفات کے ساتھ مجملاً پایا تو یہی نسبت وجود ہے اور صفات خود بخود معلوم کیے تو اسی کو علم کہتے ہیں جب اپنے اجمال کو اپنے ہی واسطے دیکھا تو یہی نور کہا جائے گا۔ جب خود بخود معلوم اور مشہود ہوگیا تو یہی شہود ہے۔

یا یوں کہا جائے کہ خود اپنے اوپر تجلی فرمائے تو یہی نور ہے۔ اپنے کو پالینا یہی وجود ہے۔ اپنی خودی کے ساتھ حضوری ہونا یہی شہود ہے، اور ان سب کو معلوم کرنا علم ہے۔ یہی چار مرتبہ صلاحیت ذات کے ہیں۔''

وجود اکبر وجود اور وحدت اجمالی کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک احدیت کو بھی کہتے ہیں۔

وجود عام وجود خلائق کو کہتے ہیں۔ اضافت اور نسبت ذات حق کو بھی کہتے ہیں۔

وجہ لغت میں ذات، حقیقت، چہرہ، طور اور طریق کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں ذات واجب الوجود کو کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے فاینما تولو فثم وجه الله.

و۔ح

وحدت ذات مع علم اجمالی اور حب ذاتی اور حقیقت محمدی اور برزخ کبریٰ کو کہتے ہیں اور وحدت پانچ قسم پر ہے کہ ایک وحدت شخصی جیسے کہ زید خالد و بکر وغیرہ۔ دوسری وحدت نوعی جیسے

کہ انسان بہ نسبت زید و خالد و بکر وغیرہ کے۔ تیسری وحدت جنسی جیسے جوہر بہ نسبت انواع موجودات کے۔ چوتھی وحدت ارادی جیسے مومن حق کو انبیا کے بلیغ احکام پر واحد جانتا ہے۔ پانچویں وحدت حقیقی کہ جو تعین اول ہے۔

وحدت الشہود راقم الحروف (شمیم طارق) نے وضاحت کی ہے کہ

''امام ربانی مجدد الف ثانیؒ شیخ احمد فاروقی سرہندی کے ابن عربی سے اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ روحانی ارتقا کے اس مرحلے میں پہنچے تھے جہاں ابن عربی نہیں پہنچے تھے۔ انھوں نے مسئلہ وحدت الوجود کو نہ صرف علمی سطح پر سمجھنے بلکہ روحانی ارتقا کے آخری مراحل سے گزرنے اور بحر معرفت میں غواصی کر کے در مقصود حاصل کرنے کے بعد باور کرایا تھا کہ

☆ انبیائے کرام کی تعلیم یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی دوسرا الٰہ (معبود) نہیں ہے۔ ان کی یہ تعلیم نہیں ہے کہ کسی دوسری شئے کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے اللہ کے علاوہ کائنات کا وجود بھی برحق ہے مگر کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔

☆ وحدت الوجود جو کائنات کو خدا کا عین قرار دیتا ہے بت پرستی کا بھی جواز فراہم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ بعض اوقات اس نظریے کی رو سے بعض غلط کام اور عقیدے بھی خدا سے منسوب کر دیے جاتے ہیں۔

☆ وحدت الوجود کا عقیدہ کلمہ طیبہ کے ورد کا نتیجہ ہو یا اللہ رب العزت سے گہرے عشق کا، دونوں صورتوں میں یہ راہ سلوک کا ایک مقام (جمع، اتحاد، فنا) ہے۔ جب سالک اس سے آگے کی منزل پر قدم رکھتا ہے تو جمع کی جگہ فرق کا شعور

پیدا ہونے لگتا ہے اور سالک بھی محسوس کرنے لگتا ہے کہ اللہ کائنات کا عین نہیں مکمل غیر ہے۔

☆ فنا کے حصول کے لیے وحدت الوجود کی ضرورت نہیں ہے۔ توحید شہودی سے بھی وہ اخلاص حاصل ہو جاتا ہے جس سے غیر اللہ کو بھلا کر فنا کا مقام حاصل کیا جا سکتا ہے۔

☆ وحدت الوجود تصوف کی تاریخ میں ایک نئی چیز ہے۔ ابن عربیؒ سے پہلے صرف توحید شہودی تھی، توحید وجودی نہیں تھی۔

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مسئلہ وحدت الوجود پر اپنے مکتوبات میں بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ دفتر اوّل میں مکتوب 93, 291, 287, 272, 266, 209, 160, 234, دفتر دوم میں مکتوب نمبر 1,11,198 اور دفتر سوم میں مکتوب نمبر 31, 122, 89, 80 میں خصوصیت سے ان نکات کی وضاحت کی گئی ہے جن کی روشنی میں نہ صرف نبوی اور وجودی توحید کا فرق سامنے آتا ہے بلکہ وجودی توحید کا نبوی توحید سے مختلف ہونا بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے ایک فلسفے کی بھی تشکیل ہوتی ہے جو ایک طرف تو نبویؐ توحید کے مطابق ہے اور دوسری طرف صوفیہ کے مشاہدے یا وجود واحد کے شہود سے ہم آہنگ ہے۔ اسی کا دوسرا نام وحدت الشہود ہے اور اس کی رو سے صوفی کو اپنے روحانی تجربے میں جو وحدت نظر آتی ہے وہ صرف مشاہدہ ہے نہ کہ معروضی حقیقت۔

امام ربانی کو اس بات کا احساس تھا کہ ابن عربیؒ کائنات اور خالق کائنات میں مکمل عینیت کے قائل نہیں تھے بلکہ ایک

معنی میں اللہ کی تنزیہہ کے قائل تھے اس کے باوجود ان کا
خیال تھا کہ چونکہ وحدت الوجود میں خدا اور کائنات کی عینیت
کا تصور بنیادی تصور ہے اور اس کے مطابق غیر منقسم اور غیر
متمیز وجود ایک ہی ہے جو خدا بھی ہے اور کائنات بھی، اس
لیے قابلِ رد ہے کیونکہ خدا اور کائنات دو الگ وجود ہیں۔
اُنھیں یہ بھی اصرار تھا کہ چونکہ خالق کائنات ایک الگ اور
مستقل وجود ہے اس لیے بنیادی حقیقت وجود کی وحدت کی
نہیں دوئی (اِثنینیت) کی ہے ۔ ان کے نزدیک کائنات کا
وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینے میں عکس کا وجود یعنی جس طرح
شے اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے ، اسی
طرح خدا اور کائنات کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شے
آئینے کے سامنے ہوتی ہے اور عکس اس کے پیچھے لیکن حقیقتاً
نہ وہ آئینے کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینے کے اندر کیونکہ عکس
خارج میں نہیں ہوتا بلکہ خارج میں صرف شے ہوتی ہے ۔
اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں ، وہ عکس
میں نہیں ہوتیں۔ اس لیے عکس کے وجود کو شے کا وجود نہیں کہا
جاسکتا۔ حقیقی وجود شے کا ہے جو خارج میں ہے جبکہ عکس کا
وجود غیر حقیقی ہے اور وہ صرف حس وگمان میں ہے ۔ اس کے
علاوہ عکس کا غیر حقیقی وجود شے کے حقیقی وجود سے کلی مختلف
ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔
اس کا حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح آئینے
میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں دو
وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا

جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔(تصوف اور بھگتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 260 تا 261)

امام ربانی نے ایک اور مکتوب (دفتر اول، مکتوب160) میں وحدت الشہود پر روشنی ڈالی ہے جس کا ذکر علامہ عبدالعلی انصاری لکھنوی نے اپنی کتاب'' وحدت الوجود'' (دہلی 1971) میں کیا ہے:

''مشائخ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم تین گروہ ہیں۔ پہلا گروہ، اس امر کا قائل ہے کہ کائناتِ عالم حق سبحانہٗ کی ایجاد سے خارج میں موجود ہے، اور جو کچھ اس میں اوصاف و کمالات ہیں سب حق سبحانہٗ کی ایجاد سے ہیں اور اپنے آپ کو صرف شبح اور مثال کے درجہ میں جانتے ہیں بلکہ اس شبحیت کو بھی حق سبحانہٗ کے ہاتھ کا کرشمہ قرار دیتے ہیں۔ یہ حضرات نیستی کے سمندر میں اس طرح گم ہیں کہ نہ انھیں عالم کی خبر ہے اور نہ اپنی۔ برہنہ جسم آدمی کی طرح جس نے کسی سے عاریت کے طور پر کپڑا لے کر پہنا ہو اور وہ یہ یقین رکھتا ہو کہ یہ کپڑا عاریۃً میرے پاس ہے اور کپڑے کی عاریت کا تصور اس قدر اس پر غالب ہو کہ اسے پہنے ہوئے ہونے کے باوجود اس کے اصل مالک کے ہاتھ میں ہی تصور کرے اور اپنے آپ کو برہنہ ہی محسوس کرے۔ اور اگر ایسے شخص کو ''بے شعوری'' اور ''سُکر'' کی حالت سے نکال کر شعور اور صحو کی طرف لائیں اور'' بقا بعد الفنا'' سے مشرف کریں تو وہ اگرچہ کپڑے کو اپنے بدن پر پہنا ہوا دیکھے گا مگر اس کا یقین یہی ہوگا کہ یہ میرا نہیں دوسرے کا ہے۔ کیونکہ وہ فنا اب

درجۂ علم میں ہے اور گرفتاری اور تعلق جو اس کپڑے کے ساتھ تھا بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح اس شخص کا حال ہے جو اپنے اوصاف و کمالات کو کسی سے عاریۃً لیے ہوئے کپڑے کی طرح جانتا ہے۔ صرف اتنا جانتا ہے کہ درجہ "وہم" میں یہ کپڑا میرے پاس موجود ہے۔ خارج میں میرے پاس کوئی کپڑا نہیں بلکہ میں برہنہ ہوں۔ یہ دید اس حد تک غالب آتی ہے کہ وہ اس وہمی لباس کو پورے طور پر اتار پھینکتا ہے اور اپنے آپ کو برہنہ محسوس کرتا ہے۔ اس حالت سے افاقے اور صحو کے بعد اس وہمی کپڑے کا اپنے ساتھ پاتا ہے۔ لیکن شخص اول کی فنا اتم ہے اور اس پر مرتب ہونے والی بقا بھی اکمل ہوگی۔

یہ بزرگ گروہ ان تمام معتقدات کلامیہ میں جو کتاب وسنت اور اجماع کے موافق ثابت ہیں، علمائے اہل سنت والجماعت کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے اور ان میں اور متکلمین میں صرف اتنا فرق ہے کہ متکلمین اس معنی کو علماً اور استدلالاً پاتے ہیں اور یہ بزرگ کشف اور ذوق کے طور پر۔ نیز ان بزرگوں کا گروہ عالم کی حق سبحانہٗ تعالیٰ کے نہایت منزہ ہونے کے باعث قطعاً کوئی نسبت ثابت نہیں کرتا۔ اور تمام نسبتوں کو سلب کرتا ہے تو عالم کے خداوند تعالیٰ شانہٗ کے ساتھ عینیت اور جزئیت کے کیسے قائل ہو سکتے ہیں۔ صرف اس قدر نسبت ثابت مانتے ہیں کہ وہ مولیٰ ہے اور کائنات اس کی عبودیت کی صفت سے موصوف اور وہ صانع ہے اور کائنات اس کی مصنوع ہے۔ بلکہ غلبہ حال میں اس نسبت کو بھی گم کر دیتے

ہیں۔ اس وقت فنائے حقیقی سے مشرف ہوکر تجلیات ذاتیہ کو قبول کرتے ہیں اور بے انتہا تجلیات کا مظہر بن جاتے ہیں۔
دوسرا گروہ عالم کو حق سبحانہٗ کا ظل جانتا ہے ۔مگر اس امر کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے لیکن اصالت کے طریق پر نہیں بلکہ ظلیت کے طور پر ۔ اور یہ کہ عالم کا وجود حق سبحانہ کے وجود کے ساتھ قائم ہے جس طرح ظل اصل کے ساتھ قائم ہوتا ہے ۔ مثلاً ایک شخص کا سایہ کافی دراز جگہ میں پھیل جائے اور وہ شخص اپنے کمالِ قدرت سے اپنی صفات علم، قدرت، ارادہ وغیرہ حتیٰ کہ لذت و تکلیف کو بھی اس سایہ میں منعکس کردے۔ پس بالفرض وہ سایہ اگر آگ پر گرے اور اس سے تکلیف محسوس کرے تو عقلاً اور عرفاً یہ نہیں کہیں گے کہ اس شخص نے بھی تکلیف محسوس کی ہے، جیسا کہ تیسرا گروہ اس امر کا قائل ہے ۔ اسی طرح تمام برے افعال جو مخلوقات سے صادر ہوتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حق تعالٰی کے افعال ہیں۔ جس طرح اگر سایہ اپنے ارادہ سے حرکت کرے تو یہ نہیں کہتے کہ وہ شخص متحرک ہے۔ ہاں صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی قدرت اور اس کے ارادے کا اثر ہے یعنی اس کی مخلوق ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قبیح شے کا پیدا کرنا قبیح نہیں بلکہ قبیح کا فعل اور کسب قبیح ہے۔
تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے ان کا نظریہ ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات "موجود" ہے اور بس ۔ اور حق سبحانہٗ کی ذات اور عالم کا خارج میں اصلاً تحقق نہیں بلکہ

صرف علمی ثبوت رکھتے ہیں۔ یہ گروہ یوں کہتا ہے:
" الاعیان ما شمت رائح الوجود" (اشیا نے وجود کی خوشبو بھی نہیں سونگھی)
اگر چہ یہ جماعت بھی عالم کو حق سبحانہٗ کا ظل ہی کہتی ہے لیکن ساتھ یہ بھی کہتی ہے کہ ان کا وجود صرف مرتبہ حس میں ہے، نفس الامر اور خارج میں عدم محض ہے۔ اور یہ لوگ خدائے عزوجل کو صفات وجوبیہ اور امکانیہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں اور مراتب تنزلات ثابت کرتے ہیں اور ہر مرتبہ میں اسی ذات احد کو اس مرتبہ کے لائق احکام کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور لذت حاصل کرنے اور تکلیف اٹھانے والی بھی خدائے عزشانہٗ ہی کی ذات کو قرار دیتے ہیں لیکن ان وہمی اور محسوس ظلال کے پردہ میں۔
ان کے اس مسلک پر عقلاً اور شرعاً بے شمار اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن کے جواب (میں) ان کو مختلف حیلے اور تکلفات اختیار کرنے پڑتے ہیں۔
اگر چہ یہ تیسرا گروہ اپنے درجات وصل و کمال میں مختلف و متضاد ہونے کے باوجود واصل اور کامل ہے۔ لیکن مخلوق کو ان کی ایسی باتوں نے گمراہی اور الحاد میں ڈالا ہے اور زندقہ و بے دینی تک پہنچایا ہے۔ پہلا گروہ سب سے اکمل اور اتم ہے اور زیادہ محفوظ اور کتاب و سنت کے زیادہ موافق ہے اس پہلے گروہ کا زیادہ محفوظ اور زیادہ موافق ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی ان کا اکمل اور اتم ہونا اس بنا پر ہے کہ وجود انسانی کے بعض مراتب اپنی نہایت لطافت اور تجرد کی بنا پر اپنے مبدا

(حق تعالیٰ) سے پوری مشابہت اور مناسبت رکھتے ہیں جیسے لطیفہ خفی اور اخفیٰ۔ پس وہ جماعت جو فنائے سرّی کے باوجود ان مراتب کو مبدا سے جدا نہیں کرسکتی تاکہ لا کے نیچے لاکر ان کی بھی نفی کرے بلکہ مبدا ان کے نزدیک ان لطائف سے ملا اور متشابہ رہا اور اپنے آپ کو عین حق سمجھ لیا تو کہنا شروع کردیا کہ خارج میں صرف حق سبحانہٗ ہی موجود ہے اور خارج میں ہمارا بالکل وجود نہیں، لیکن چونکہ بہت سے آثار خارجیہ پائے جاتے تھے تو مجبوراً ثبوت علمی کے قائل ہوئے۔ اسی بنا پر وہ اعیان کو وجود اور عدم کے درمیان برزخ قرار دیتے ہیں، یہ لوگ جبکہ مخلوقات کے وجود کے بعض مراتب (خفی اور اخفیٰ) کو مبدا سے جدا نہ کرسکے تو ان کے واجب الوجود ہونے کے قائل تو نہ ہوئے البتہ ان کے برزخ ہونے کے قائل ہوگئے اور وجوب کا رنگ ممکن میں ثابت کردیا اور یہ نہ جانا کہ یہ رنگ بھی ممکن ہی کا رنگ ہے جو واجب کے مشابہ ہے، اگرچہ صورت اور نام میں ہی ہو اور اگر وہ اس رنگ کو جدا کرتے، اور تمام مراتب ممکن کو واجب سے جدا کرتے تو اپنے آپ کو ہرگز خدا نہ دیکھتے بلکہ عالم کو حق سے جدا کرتے اور صرف ایک ہی وجود کے قائل نہ ہوتے، اور جب تک اس شخص (قائل وحدت الوجود) کا اثر اور نشان باقی ہے، اپنے آپ کو حق تعالیٰ نہیں جانتا، اگرچہ کہتا یہی ہے کہ میرا کوئی نشان باقی نہیں رہا، لیکن اس کا یہ قول بھی کوتاہ نظری کے باعث ہے۔

دوسرے گروہ نے اگرچہ مراتب کو مبدا سے جدا قرار دیا ہے

اور کلمہ " لا " کے نیچے لاکر اس کی نفی بھی کی ہے لیکن ظلیت اور اصالت کے واسطہ سے ایک چیز ان کے بتایا وجود سے ثابت رہی ہے کیونکہ رتبہ ظل کا اصل کے ساتھ تعلق کا رشتہ بڑا قوی ہے۔ یہ نسبت ان کی نظر سے محو نہیں ہوسکی۔

لیکن پہلے گروہ نے حضرت رسالت خاتمیت علیہ من الصلوٰت واتمہا و من التحیات اکملہا کے ساتھ مناسبت اور آپ ﷺ کی کمال متابعت کی بنا پر ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے جدا قرار دیا ہے، اور سب کی کلمہ لا کے نیچے لاکر نفی کردی ہے اور انھوں نے ممکن کی واجب کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں دیکھی۔اس کی طرف کسی نسبت کا اثبات نہیں کیا اور اپنے آپ کو اس کا عبد، مخلوق بے قدرت کے سوا کچھ نہیں سمجھا، اور اس اللہ جل شانہٗ کو اپنا خالق و مولیٰ جانا ہے۔ اپنے آپ کو مولیٰ سمجھنا یا اس کا ظل قرار دینا ان بزرگوں کے نزدیک سخت گراں اور دشوار ہے چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ یہ بزرگ اس واسطے سے کہ اشیا خدا تعالیٰ کی مخلوق ہیں اشیا سے دوستی رکھتے ہیں اور اس بنا پر اشیا ان کی نظر میں محبوب ہیں، اور اسی بنا پر کہ اشیا اس کی مصنوع اور ان کے افعال بھی اس ذات جل شانہٗ کے پیدا کردہ ہیں، پورے طور اشیا کے مطیع بنتے ہیں اور انھیں تسلیم کرتے ہیں، اور افعال پر انکار نہیں کرتے۔ ہاں جہاں شریعت انکار کرے۔

جس طرح توحید وجودی والوں کو اشیا کے حق تعالیٰ کا مظہر بلکہ اس کا عین کے لحاظ سے اس قسم کی محبت اور ان کی اطاعت

نصیب ہوتی ہے ۔ پہلے گروہ کو اشیا کے صرف اللہ تعالی کی مصنوعات اور مخلوق ہونے کے لحاظ سے اشیا کے ساتھ دوستی (قربت) حاصل ہوتی ہے ببین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا۔ دیکھو ایک راہ سے دوسری راہ تک کتنا فرق ہے ۔
عین محبوب کے ساتھ تو تھوڑی سی محبت کے باعث بھی دوستی روا ہے لیکن مصنوعات، مخلوقات اور اس کے بندے جب تک محبوب (حقیقی) کے ساتھ پوری دوستی (قربت) پیدا نہ کریں دوستی (قربت) روا نہیں ہے اور محبوب قرار نہیں دے سکتے اس بلند گروہ کو مقام عبدیت سے جو تمام مقامات ولایت کی انتہا ہے مکمل حصہ مل چکا ہے ۔ اور ان برگزیدہ حضرات کے صحت حال پر اس سے بڑی اور مکمل دلیل اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کا ہر کشف کتاب و سنت اور ظاہر شریعت کے موافق ہے ۔ ایک بال برابر بھی ظاہر شریعت سے مخالفت ان کی طرف راہ نہیں پا سکی۔ اے اللہ ہمیں بحرمت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم و بارک اس گروہ کے محبوں اور پیروکاروں میں کر۔

یہ درویش جس سے ان سطور کا استفادہ ہوا ہے ۔ اول توحید وجودی کا معتقد تھا۔ بچپن سے ہی اسے توحید کا علم اور اس پر پورا یقین رکھتا تھا۔ اگرچہ حال نہیں رکھتا تھا اور جب اس راہ میں آیا تو اول توحید کا راستہ منکشف ہوا۔ اور مدت دراز تک اس مقام کے مراتب میں گھومتا رہا، اور بہت سے علوم جو اس مقام کے مناسب تھے، فائض ہوتے رہے اور وہ مشکلات و واردات جو ارباب توحید پر وارد ہوتی ہیں سب کی سب

کشوف اور علم فائضہ کے ذریعے حل ہو گئیں۔ ایک مدت کے
بعد اس درویش پر ایک اور نسبت غالب ہوئی اور اس کے
غلبے میں توحید وجودی میں توقف پیدا ہوا لیکن یہ توقف توحید
وجودی والوں کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر پیدا ہوا، انکار کی بنا
پر پیدا نہ ہوا۔ ایک مدت تک اس بارے میں متوقف رہا۔
آخر الامر معاملہ اس کے انکار تک پہنچا اور مجھے دکھایا گیا کہ
یہ مرتبہ سب سے پست مرتبہ ہے۔ یہاں سے ظلیت کے
مقام پر پہنچا لیکن اس کا انکار بے اختیار تھا۔ نہیں چاہتا تھا کہ
اس مقام سے باہر آئے۔ اس لیے کہ بہت سے مشائخ عظام
اس مقام میں اقامت پذیر تھے اور جب ظلیت کے مقام
میں پہنچا اور خود کو اور عالم کو ظل محسوس کیا جیسا کہ دوسرا گروہ
اس کا قائل ہے، تو اس امر کی آرزو پیدا ہوئی کہ کاش اس
مقام سے باہر نہ نکالیں کیونکہ یہ درویش کمال وحدت وجود
میں پاتا تھا اور یہ مقام ظلیت اس سے کچھ قدرے مناسبت
رکھتا ہے۔ اتفاقاً کمال عنایت اور غریب نوازی سے اس مقام
سے بھی اوپر لے گئے، اور مقام عبدیت تک پہنچا دیا۔ اس
وقت اس مقام کا کمال دکھائی دیا اور اس کی بلندی واضح ہوئی
اور گزشتہ مقامات سے تائب ہوا اور استغفار کیا۔ اگر اس
درویش کو اس راستے سے نہ لے جاتے اور بعض مراتب کی
بعض پر فوقیت نہ دکھاتے تو اس مقام عبدیت میں اپنا تنزل
جانتا، کیونکہ اس درویش کے نزدیک توحید وجودی سے اوپر
کوئی مقام نہ تھا۔ وَاللّٰہُ یُحِقُّ الْحَقَّ وَھُوَ یَھْدِی السَّبِیْلَ۔ اللہ ہی حق
کو حق ثابت کرتا ہے اور راہ راست کی ہدایت بخشتا

ہے۔معلوم ہونا چاہیے کہ اس درویش کے مکتوبات و رسائل میں بلکہ ہر سالک کے علوم و معارف میں تفاوت اور فرق کا منشا یہی مقامات متفاوتہ کا حصول ہے۔ ہر مقام کے علوم و معارف الگ ہیں اور ہر حال کا قال علاحدہ ہے۔ پس فی الحقیقت علوم میں تعارض اور تناقض نہیں جس طرح احکامِ شرعیہ کے نسخ کا معاملہ ہے۔

فَلَا تَکُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِیْنَ (تو شک کرنے والوں میں سے نہ ہو) (تصوف اور بھگتی - تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، صفحہ 266 تا 272)

وحدت الوجود وجودِ حق کے سوا کوئی چیز موجود نہیں، باقی معدومِ محض ہے۔ معدومِ محض کا موجود ہونا محال ہے اور عدمِ محض کوئی چیز نہیں ہے۔

راقم الحروف (شمیم طارق) نے وحدت الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (1240 - 1165) مسئلہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے شارح ہیں اور ان کی شرح کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں خالق کائنات کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ہے یا کائنات میں جو کچھ ہے وہ خالق کائنات ہی ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ علما کا خالق کائنات، کائنات سے جدا ایک بالکل علاحدہ وجود ہے جبکہ صوفیہ کے نزدیک خالق کائنات سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر بعض لوگوں نے رائے دے دی ہے کہ شنکر آچاریہ کے نظریۂ لاثنویت (ادویت واد) ہی

کا ایک روپ ابن عربی کا وحدت الوجود بھی ہے کیونکہ شنکر آچاریہ نے جس چیز کو التباس کہا ہے ابن عربی نے اسی چیز کو تعینات کہا ہے ۔ لیکن حقیقتاً اس قسم کی مماثلت درست نہیں ہے کیونکہ شنکر آچاریہ کا نظریہ عقل و فلسفہ اور تکلم و تاویل کی غیر معمولی قوت کا مظہر ہے جبکہ ابن عربی کی شرح ایک ایسے موحد کے مکاشفات و محسوسات کا آئینہ ہے جس کو خالق و مالک کے سوا کچھ نظر ہی نہیں آتا۔ البتہ علمی سطح پر اس کے اظہار میں ایسی فلسفیانہ اصطلاحوں کا استعمال کیا گیا ہے جو دوسرے مذاہب سے مستعار یا مماثل ہیں۔

توحید خالص کو ابن عربی سے پہلے کے صوفیہ بھی بیان کرتے رہے ہیں اور ان میں سے بعض کی پیش کی ہوئی تمثیل اور اصطلاح ہندوستانی فکر و فلسفہ سے متاثر ہے مثلاً ابویزید بسطامی کا یہ لکھنا کہ "میں اپنے آپ سے اس طرح نکل گیا جس طرح سانپ کینچلی سے نکل جاتا ہے" خالص ویدانتی تمثیل ہے ۔ جسم و روح کے رشتے کو بیان کرتے ہوئے اپنشد نے جو تمثیل اختیار کی ہے وہ یہ ہے کہ "سانپ کی کینچلی پہاڑ کے باہر اتری پڑی ہے" لیکن اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابویزید کے استاذ شیخ ابوعلی سندھی، ہندی الاصل تھے۔ وہ ابو یزید کو حقیقت کی تعلیم دیتے تھے اور ابویزید ان کو فرائض کی صحیح ادائیگی کی ۔ اس لیے ممکن ہے انھیں یہ تمثیل اپنے استاذ سے حاصل ہوئی ہو اور دوسرے یہ کہ ابویزید نے جو کچھ کہا ہے سکر کی حالت میں کہا ہے۔ وہ صحو کی حالت میں سکر کی حالت میں کہے گئے الفاظ پر اظہار ندامت کیا کرتے تھے۔

صوفیہ میں یوں بھی یہ قول بہت مقبول ہے کہ جمع بغیر تفرقہ زندقہ ہے۔

تیسری صدی ہجری ہی میں سنسکرت کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہونا بھی شروع ہو چکا تھا۔ شیخ ابوسعید احمد بن عیسیٰ خراز (م 277 ہجری) فنا اور بقا، شیخ ابوعبداللہ محمد بن خفیف شیرازی (م 371 ہجری) غیبت اور حضور اور شیخ ابوالعباس سیاری جمع اور تفرقہ کی اصطلاحیں استعمال کر چکے تھے مگر ان کی حیثیت بھی اظہار کیفیت کی تھی۔ وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ علم معرفت حاصل ہو جانے کے بعد خارجی عالم کی حیثیت التباس جیسی معلوم ہوتی ہے۔ وحدت الوجود کا مسئلہ انہی دو اہم مقدمات پر قائم ہے۔ ایک تو یہ کہ خارج میں ایک ہی ذات موجود ہے اور کائنات میں جو بے شمار چیزیں نظر آ رہی ہیں وہ اسی ذات واحد کے اشکال و مظاہر ہیں۔ اشکال و مظاہر یا ابن عربی کے لفظوں میں شیونات و تعینات فریب نظر نہیں ہیں جبکہ شنکر آچاریہ کا فلسفہ ذات کے سوا کو فریب (مایا) قرار دیتا ہے۔ وحدت الوجود اور ادویت کا بنیادی فرق یہی ہے۔ مزید فرق اس وقت خود بخود واضح ہو جائے گا جب یہ معلوم ہو جائے کہ وحدۃ الوجود ہے کیا؟

مسئلہ وحدت الوجود علمی نزاکتوں میں گھرا ہوا ہے اور اس کے بیان میں بڑے بڑے شہسواروں نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالعلی انصاری لکھنویؒ کے رسالہ "وحدۃ الوجود و شهود الحق فی کل موجود" کے اردو ترجمے کی تلخیص کر دی جائے۔ اردو ترجمہ

مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقیؒ نے کیا ہے۔ مولف اور مترجم دونوں بحرِتوحید کے غواص تھے۔ اس لیے یہ تالیف و ترجمہ ایک نہایت نازک مسئلہ کے بیان کے باوجود انتہائی جامعیت کا حامل ہے۔ اس کی تلخیص کرتے ہوئے حضرت مترجم کے الفاظ برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے کیونکہ متبادل سے مفہوم بدل جانے کا اندیشہ تھا۔

مسئلہ وحدت الوجود میں'وجود' سے مراد اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کا عین اور اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔ یہ وجود مصدری نہیں جو ایک انتزاعی امر ہے اور جس کے معنیٰ'ہونا' کے ہیں بلکہ اس سے مراد وہ حقیقت ہے جونفس موجود ہے۔ اللہ انتزاعی مفہوم سے بالا و برتر ہے۔ اللہ کے سوا جو کچھ ہے وہ اس کے شیونات و تعینات ہیں اور وہ ان میں ظاہر و ساری ہے مگر یہ سرایت اس قسم کی نہیں جس کے حلولی اور اتحادی قائل ہیں۔

عالم میں ایک ہی عین کا ظہور ہے وہی اوّل، آخر، ظاہر، باطن اور لاشریک ہے۔ وہ مرتبہ ذات میں منزہ اور شیونات و مظاہر کونیہ میں مشبہ ہے۔ اس طرح اس کے ذاتی اور اسمائی و صفاتی دو کمالات ہیں۔ ذاتی کمال میں وہ عالم سے غنی و بے نیاز ہے لیکن اسمائی و صفاتی کمالات کے اظہار کے لیے اعیان(عین کی جمع) سے غنا اور بے نیازی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسمائے مبارک چاہے تنزیہی ہوں یا تشبیہی، بغیر مظہر کے ظاہر نہیں ہوتے۔ اعیانِ عالم کا ظہور اسی لیے ہے کہ اس کے اسما کا کمال پوری طرح ظاہر ہوجائے اور چونکہ اعیان، اللہ کے

مظاہر ہیں اس لیے ہر عین کو وہ جو کچھ عطا کرتا ہے اس کی استعداد کے موافق عطا کرتا ہے ۔ یہی قضا و قدر کا راز ہے ۔

اللہ تعالیٰ جامع تنزیہ و تشبیہ ہے یعنی نہ تو ایسا خالص منزہ ہے کہ اوصاف تشبیہ کے قائل نہ رہیں جیسا کہ متکلمین میں سے اشعریہ کہتے ہیں کیونکہ ایسی تنزیہ حقیقت میں قید کرتا ہے اور وہ نہ ایسا خالص مشبہ ہے جس کے قائل مجسمہ ہیں کیونکہ ایسی تشبیہ حقیقت میں تحدید یعنی محدود کرتا ہے۔ تنزیہہ اور تشبیہ کے متعلق شیخ اکبر نے فرمایا ہے کہ اگر تم تنزیہ خالص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کردیا اور تم اس کے ظہور کا انکار کررہے ہو حالانکہ وہ خود کو ظاہر فرما رہا ہے اور اگر تم تشبیہ کے قائل ہو گئے کہ اللہ کا جسم ہے اور وہ مشبہ ہے تو تم نے اللہ تعالیٰ کے لیے حد مقرر کردی ، حالانکہ اس کی کوئی حد نہیں ہے ۔ اور اگر تم دونوں امر کے قائل ہو یعنی تم نے اللہ تعالیٰ کو عین تنزیہ میں اور تشبیہ میں منزہ جانا تو تم اللہ تعالیٰ کی معرفت میں صحیح راستہ پر ہو۔ جو دو وجود کا قائل ہوا کہ ایک اللہ کا وجود ہے اور ایک ممکن کا تو وہ شرک کررہا ہے اور یہ شرک، شرک خفی ہے اور جو شخص صرف ایک وجود کا قائل ہوا اور اس نے کہا کہ وجود صرف اللہ ہی کا ہے اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اس کے مظاہر ہیں اور مظاہر کی کثرت اس کی وحدت کے منافی نہیں تو یہ شخص موحد ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات نور وظلمات کے پردوں میں ہے ۔نور سے مراد جمالی اوصاف اور فعلی صفات ہیں اور ظلمت سے مراد جلالی اوصاف اور انفعالی صفات ہیں۔ اللہ کی ذات اپنے

اوصاف کے پردوں میں مستور ہے۔ اس تک کسی کی رسائی نہیں، نہ نبی مکرم کی نہ ملک معظم کی ۔ وہ وجود مطلق جو اچھے ذاتی کمالات کے ساتھ پردۂ غیب میں ہے، غیب الغیب ہے۔ اپنے مدارک اور مجالیات میں اس کا ظہور اور عارفوں پر اس کا شہود ہوتا ہے ۔ مجال اس ذات کے تعینات و شیونات ہیں جس کے چھ مراحل بیان کیے گئے ہیں۔

پہلے مرحلے کو احدیت یا وحدت مطلقہ کہتے ہیں اور جو وجود ہر یقین سے بالاتر ہے اس کو احد کہتے ہیں۔

دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں۔اس مرحلے میں یہ ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے جو مستقبل میں ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ انھیں علمی تعینات کو'اعیان ثابتہ' بھی کہتے ہیں۔

تیسرے مرحلے کو واحدیت کہتے ہیں اور یہ مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور کرنے لگتی ہے ۔ اس کے بعد کے تینوں مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلے تعین کو روحانی تعین کہتے ہیں۔ اسی کو'' عالم ملکوت'' اور'' عالم ارواح'' بھی کہا جاتا ہے ۔ اس میں آسمان دنیا کا بیان ہوتا ہے ۔ دوسرے تعین کو مثالی تعین کہتے ہیں اور اس کا مقصد عالم اجسام اورعالم ارواح میں ربط پیدا کرنا ہے ۔ تیسرے تعین کو جسدی تعین کہتے ہیں۔ یہ عالم ناسوت ہے ۔ اس سے عالم اجسام یعنی کائنات کا ظہور ہوتا ہے۔ انھیں کو' حضرات خمس' بھی کہتے ہیں۔

تعینات کے بیان میں ابن عربی نے ملائکہ اور ارواح کی تخلیق

کے بیان کے بعد سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ کا بیان فرمایا ہے اور اس کو تمام ارواح میں اعظم اور اعلیٰ قرار دیا ہے وہ ہر موطن اور مقام میں علم، اتم سے موصوف ہے۔ عالم ارواح میں انبیا، اولیا، کاملین اور ناقصین یعنی سب کی ارواح نے آپ کی نبوت و رسالت کا اقرار کیا تھا اور وعدہ کیا تھا کہ وہ عالم اجسام میں آنے کے بعد آپ کی اتباع کریں گی۔

مسئلہ وحدت الوجود میں ابن عربی نے کائنات اور کامل و ناقص انسان کی صفات سے بھی بحث کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ جو اخلاق شرعیہ سے متصف ہیں، انسان کامل ہیں اور اپنے باطن سے مخلوقات میں تصرف کرتے ہیں۔انھوں نے یہ حقیقت بھی واضح کی ہے کہ بار امانت اٹھانے میں انسان کامل کے ساتھ ناقص انسان بھی شریک ہیں مگر وہ ادائے امانت میں خیانت کرتے ہیں اور ان کے نزدیک امانت الٰہیہ سے مراد اسرار الٰہیہ ہیں۔"(تصوف اور بھگتی۔تنقیدی اور تقابلی مطالعہ،ص255-251)

و۔ر

ورقا نفس کلیہ کو کہتے ہیں جو لوح محفوظ ہے۔

و۔ش

وشنو ہندو تثلیث (تری مورتی) کے دوسرے دیوتا کا نام ہے۔ کائنات ان کے تین قدموں کے نیچے ہے اور ان کے نور

کے غبار سے بھری ہوئی ہے۔ تین قدموں سے مراد روشنی یعنی
آگ، بجلی اور سورج ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد
سورج کا طلوع ہونا ، نصف النہار پر پہنچنا اور غروب ہونا
ہے۔ وشنو کی خصوصیت دنیا کی حفاظت اور رکھوالی کرنا
ہے۔مہابھارت اور پرانوں میں ہندو مثلیث کے وہ دوسرے
دیوتا ہیں۔رحم و کرم یعنی "ستوگن" کے پیکر ہیں۔ یہ وہ روح
ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے اس لیے ان کو پانی
کے عنصر سے منسوب کردیا گیا ہے جو ازلی اور ابدی ہے۔ اس
شکل میں وشنو کا نام نارائن ہے یعنی پانی میں حرکت کرنے
والا۔ تصویروں میں انھیں شیش ناگ پر لیٹا ہوا دکھایا جاتا ہے
جو ازلی اور ابدی پانی میں تیر رہا ہے۔ یہ اس وقت کا منظر
ہے جب کائنات اپنی زندگی کا ایک چکر پورا کرکے غارت
ہوجاتی اور زندگی کا نیا چکر شروع کرنے والی ہوتی ہے۔
مہابھارت اور پرانوں میں وہ پرجاپتی(خالق کائنات) ہیں
اور ان کا ظہور تین حالتوں (اوستھاؤں) میں ہوتا ہے۔
1۔ برہما: خالق کائنات جو پانی(ازلی اورابدی) میں تیرتے
ہوئے محوِ خواب وشنو کی ناف سے نکلنے والے کنول کے پھول
سے پیدا ہوئے ہیں۔2۔ وشنو خود جو اپنے اوتاروں مثلاً رام
اور کرشن کی شکل اختیار کرتے ہیں اور اس طرح دنیا کی
حفاظت اور رکھشا کرتے ہیں۔3۔شیو یا رُدر یا مہیش جو تباہی
اور بربادی کی طاقت ہیں۔
بھاگوت پرُان میں وشنو کے اوتاروں کی تعداد 22 بتائی گئی
ہے مگر مشہور یہ ہے کہ یہ تعداد صرف دس ہے۔کہا جاتا ہے کہ

مقدس گنگا بھی وشنو کے قدموں (چرنوں) سے نکلی ہے۔

و۔ص

وصال	دوئی کا خیال دل سے دور کر کے ذات میں محو ہونا مراد ہے۔
وصل	وحدت حقیقی مراد ہے۔

و۔ف

وفا	توفیق ازلی مراد ہے۔
وفا بالعہد	عہد میثاق مراد ہے جو ازل میں الست بربکم سے واقع ہوا۔ اس سے مراد عوام کے لیے اوامر کا بجا لانا اور نواہی سے اجتناب کرنا ہے۔ خواص کے لیے طریق سلوک میں کسی طمع یا غرض کے بغیر اللہ کی طرف تصدیق نیت اور تصحیح نسبت ہے۔ اخص الخواص کے واسطے عبودیت یعنی اپنے رب کی عبادت میں نفس کا حاضر کرنا ہے اور عبادت رب کی مقام جمع اور فرق دونوں میں۔ نسبت ہر نقص کی اپنی طرف اور ہر کمال کی اس کی طرف کرنا مراد ہے۔

و۔ق

وقت	سالک جس حالت میں ہو وہی اس کا ''وقت'' ہے۔ اگر دنیا ہے تو وقت اس کا دنیا ہے، اگر عقبیٰ میں ہے تو وقت اس کا عقبیٰ ہے۔ اگر سالک حق کے نزدیک حاضر ہے تو وقت اس کا حاضر ہے اور غائب ہے تو وقت بھی غائب۔ صاحب ''کشف المحجوب'' کے مطابق ''وقت اسے کہتے ہیں

کہ بندہ اس کے سبب اپنے ماضی حال اور مستقبل سے غافل ہوجائے۔ اس کے دل پر حق تعالیٰ کی طرف سے جو واردات طاری ہوتے ہیں ان کے اسرار کو دل میں اس طرح محفوظ رکھے جس طرح کشف و مجاہدہ میں ہوتا ہے۔ اس وقت اس کے دل میں نہ تو پہلے کی کوئی یاد رہتی ہے اور نہ آئندہ کی فکر؟ اس حالت میں کسی مخلوق کی اس پر دسترس نہیں رہتی اور نہ اس کی کوئی یاد باقی رہتی ہے کہ ماضی میں اس پر کیا گزری، اور مستقبل میں کیا ہوگا؟ وقت حضرات صوفیہ کی مشہور اصطلاح ہے کہ بندہ جب اپنے رب کے ساتھ وصال کی حالت میں ہوتا ہے تو دنیا و مافیہا مع اس کی اپنی ذات، سب اس سے غائب ہوجاتے ہیں۔

صاحبانِ وقت کہتے ہیں کہ ہمارا علم، ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کرسکتا۔ ہم تو اس وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خوش ہوتے ہیں کیونکہ ہم اگر کل کی فکر میں مشغول اور دل میں آئندہ کے اندیشہ کو جگہ نہ دیں تو ہم وقت سے محجوب ہوجائیں گے۔ حجاب بہت پراگندگی اور موجب پریشانی ہے لہٰذا جس چیز پر دسترس نہ ہو اس کا اندیشہ باطل ہے۔

حضرت ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اپنے عزیز وقت کو عزیز ترین چیزوں کے سوا کسی چیز سے مشغول نہ کرو اور بندے کی عزیز ترین چیز ماضی و مستقبل کے درمیان وقت اور حال ہے۔ اسی میں مشغول رہنا چاہیے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ.......

''اللہ تعالیٰ کے حضور میں میرا ایک وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس

وقت میرے دل میں اٹھارہ ہزار عالم میں سے کسی کا بھی گزر ممکن نہیں۔"

اور نہ میری آنکھ میں کسی کی قدر و منزلت ہوتی ہے۔ یہ بندہ کے لیے ایسی بے مثال خوشی اور طمانیت کی حالت ہوتی ہے کہ اس کے بدلے وہ کسی دوسری چیز کو قبول کرنے پر راضی نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر شب معراج، جب آسمانوں و زمین کی بادشاہت کی زیب و زینت آپ کو پیش کی گئی تو آپ نے کسی کی طرف التفات نہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "مازاغ البصر و ماطغی" نہ آنکھ جھپکی اور نہ ادھر ادھر ہوئی۔ اسی لیے حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم عزیز تھے اور عزیز کو بجز عزیز کے کسی سے کام نہیں ہوتا۔

موحد کے دو وقت ہوتے ہیں۔ ایک وصال کا دوسرا فراق کا؟ دونوں حالتوں میں اس کا وقت مغلوب ہوتا ہے، کیونکہ وصل کی حالت میں اس کا وصل حق تعالیٰ سے ہے اور فراق کی کیفیت میں اس کا فراق بھی حق تعالیٰ ہی سے ہے۔ بندے کا اختیار اور اس کا کسب دونوں وقت قائم نہیں رہتا جس کے ساتھ بندے کی صفت کی جاسکے۔ چونکہ اس کا اختیار اس کے حالات سے الگ کردیا جاتا ہے اس لیے وہ جو کچھ کرتا ہے وہ وقت کی زیبائش کے لیے ہوتا ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک درویش کو کیکر کے درخت کے نیچے سخت دشوار جگہ میں بیٹھا ہوا دیکھا میں نے اس سے پوچھا بھائی کس چیز نے تمھیں یہاں بٹھایا ہے۔ یہ جگہ تو بڑی سخت و دشوار ہے؟ اس

نے کہا خداوند تعالٰی کی بارگاہ میں مجھے "وقت" ملا تھا وہ اس جگہ ضائع ہوا ہے۔ میں اس کے غم میں اس وقت سے اس جگہ بیٹھا ہوا ہوں۔ میں نے پوچھا کتنے عرصے سے یہاں بیٹھے ہوئے ہو۔ اس نے کہا بارہ سال گزر چکے ہیں۔ ا۔۔
کرتا ہوں کہ آپ میری مدد فرمائیں تاکہ اپنے وقت اپنی
کو حاصل کرسکوں۔ حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ میں وہاں سے چل دیا۔ حج کیا اور اس کے لیے دعا کی جو خدا نے قبول فرمائی۔ جب واپس آیا تو اس کو اسی جگہ بیٹھا پایا میں نے اس سے پوچھا اے جوانمرد! اب جب کہ تم نے اپنا مقصود پالیا تو یہاں کیوں بیٹھے ہو؟ اس نے کہا " شیخ! یہی وہ جگہ ہے جہاں میرا سرمایہ گم ہوا تھااور اب بھی یہی وہ جگہ ہے جہاں سے میرا گم شدہ سرمایہ مجھے دوبارہ ملا ہے، میں نے اس جگہ کو پکڑ لیا ہے، مجھے اس جگہ سے محبت ہوگئی ہے۔ کیا اب میرے لیے جائز ہوگا کہ میں اس جگہ کو چھوڑ دوں جہاں اپنی گم کردہ متاع کو پایا ہے اور کسی اور جگہ چلا جاؤں۔ میری تمنا ہے کہ مر کر میری مٹی بھی اس جگہ مل جائے اور قیامت کے دن جب اٹھایا جاؤں تو میں اسی جگہ سے اٹھوں۔.......

جو چیز آدمی کے کسب و اختیار میں نہیں ہوتی کہ اسے بہ تکلف حاصل کرے وہ بازار میں بھی فروخت نہیں ہوتی کہ اسے جان کے عوض حاصل کرسکے اور اس کے حاصل کرنے یا دور کرنے کی قدرت بھی نہ ہو تو اس کی یہ دونوں صورتیں رعایت میں برابر ہوتی ہیں اور اس کے تحقق میں بندہ کا اختیار باطل ہوتا ہے۔

مشائخ طریقت بیان کرتے ہیں کہ "الوقت سیف قاطع اماهلك و امالك" (وقت کاٹنے والی تلوار ہے۔ چاہے بادشاہ بنادے چاہے ہلاک کردے) چونکہ تلوار کا کام کاٹنا ہے۔ اسی طرح وقت کا کام کاٹنا ہے اور وقت، ماضی و مستقبل کی جڑوں کو کاٹتا ہے اور اس کے غموں کو مٹاتا ہے۔ لہٰذا وقت کی صحبت خطرناک ہے یا تو وہ ہلاک کردے گا یا مالک بنا دے گا۔ اگر کوئی شخص ہزار برس تک تلوار کی خدمت کرے اور اپنے کاندھوں پر لٹکائے پھرے لیکن جب اس کے کاٹنے کا وقت آئے گا تو تلوار نہ اپنے خدمت گزار مالک کو دیکھے گی نہ غیر کو۔ دونوں کو یکساں کاٹ دے گی کیونکہ اس کا کام ہی قہر و غلبہ ہے اس کے مالک کے اسے پسند کرنے کی وجہ سے اس کا قہر و غلبہ جاتا نہ رہے گا۔ اگر اس نے وقت کی قدر کی اور فائدہ اٹھایا تو وہ قرب الٰہی سے فیض یاب ہوسکتا ہے اور اگر اس کو ضائع کردیا تو گھاٹا اٹھائے گا۔

امام قشیریؒ نے پہلے تو اپنے استاد ابوعلی دقاق کا اس سلسلے میں قول نقل کیا ہے کہ "جس آن میں تم ہو وہی تمھارا وقت ہے، اگر تم دنیا میں ہو تو تمھارا وقت دنیا ہے، اگر عقبیٰ میں ہو تو تمھارا وقت عقبیٰ ہے۔ اگر غم میں ہو تو تمھارا وقت غم ہے اور اگر خوشی میں ہو تو تمھارا وقت خوشی ہے۔" (رسالہ قشیریہ)

اور پھر اپنی رائے دی ہے کہ "ان کی مراد یہ ہے کہ جو حالت انسان پر غالب ہے وہی اس کا وقت ہے، اور بعض اوقات وقت سے مراد وہ زمانہ ہوتا ہے، جس میں انسان ہے کیونکہ کچھ لوگوں نے وقت کی تعریف یہ کی ہے کہ وقت وہ ہے جو

دو زمانوں یعنی ماضی اور مستقبل کے درمیان ہے۔ اور وہ (یہ بھی) کہتے ہیں کہ صوفی وقت کا بیٹا ہے اور اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اس وقت اس حالت میں مشغول ہے، جو اس کے لیے بہتر ہے اور اس چیز پر قائم ہے جس کا مطالبہ اس سے کیا جاتا ہے۔"

وقت دائم
مراد اس سے آن دائم ہے۔

وقف زمانی
صاحب "مطالب رشیدی" کے مطابق "وقف زمانی" سے مراد محاسبہ یا جانچ (ہے) کہ اگر وقت نیک کاموں میں گزرا تو شکر کرنا چاہیے اور اگر برے کاموں میں گزرا ہے تو استغفار کرے۔ یہ محاسبہ اولیا کے مرتبوں کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

وقفہ
سالک کا درمیان دو مقام کے ٹھہرنا مراد ہے۔ اول میں حقوق پورا کرنے کے لیے اور دوسرے مقام کے واسطے مستعد ہونے کے لیے۔

وقوف صادق
حق کے ساتھ سالک کا وقوف اور قیام مراد ہے۔

وقوف زمانی
محاسبہ اوقات کہ جو زمانہ اچھائی میں گزرا اس پر شکر کرے اور جو برائی میں گزرا اس کے لیے استغفار کرے اور اولیاء اللہ کے مراتب کا لحاظ رکھنے کو بھی وقوف زمانی کہتے ہیں۔

وقوف عددی
رعایت اعداد ذکر قلبی مراد ہے جمع خواطر متفرقہ کے ساتھ۔ صاحب "مطالب رشیدی" کے مطابق "وقوف عددی" سے مراد "ذکر قلبی" میں عدد کی رعایت اور دل جمعی کا ہونا ہے۔

وقوف قلبی
بیداری اور حضور قلب مراد ہے۔ صاحب "مطالب رشیدی" کے مطابق "وقوف قلبی" سے مراد "بیداری اور حضور قلب

جناب باری تعالٰی کے ساتھ ہے اس طرح پر کہ دل کو سوا اس کے کوئی غرض نہ رہے۔"

و۔ل

ولایت حق سے قربت حاصل کرنا، اپنی خودی فنا کرنا اور نہایت مقام قرب و تمکین تک پہنچنا مراد ہے۔

ولی جو فانی ہو ذات حق میں اور باقی ہو بقائے حق سے۔ اس کو سوائے حق کے کسی سے غرض نہ ہو اور سوائے حق کے کسی کو نہ دیکھے۔ اس حالت میں حق اس کا متولی ہوتا ہے اور اس کو عصیان سے محفوظ رکھتا ہے اور اس کو کمال کے درجہ تک پہنچاتا ہے۔ ولی کی بہت سی اقسام ہیں۔ بعض اس میں سے وہ ہیں کہ حق کے نزدیک وہ ولی ہیں اور خلق ان کو ولی نہیں جانتی بلکہ وہ خود اپنے کو ولی نہیں جانتے۔ بعض وہ ہیں کہ جو حق کے نزدیک ولی ہیں اور اپنے علم میں بھی لیکن خلق کے نزدیک نہیں۔ بعض وہ ہیں جو حق اور خلق اور اپنے علم میں بھی ولی ہیں۔ یہ سب دراصل ولی ہیں اور بعض وہ کہ جو اپنے علم میں اور خلق کے نزدیک ولی ہیں لیکن حق کے نزدیک نہیں اور بعض وہ ہیں کہ جو اپنے علم میں ولی ہیں اور خلق اور حق کے نزدیک نہیں۔ یہ دونوں جھوٹے ہیں اور ولی نہیں۔

و۔ی

وید راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں

"ہندوستان کے قدیم ترین مذہب میں ویدوں کو شُرتی' (سنا

ہوا، الہامی) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ ان میں جو کچھ بھی ہے قدیم ترین زمانے کے رشیوں کے اپنے اعلیٰ و ارفع روحانی مقامات و احوال سے برہمنہ وانی محفوظ کر لیے جانے کے سبب ہے اور ان میں بیان کی گئی سچائیاں ابدی حقائق اور ایک لازوال و مستقل وجود کی حیثیت سے بیان کی جاتی رہی ہیں۔ سبھی وید یکساں طور پر الہامی اور مقدس تسلیم کیے گئے ہیں مگر زمانۂ تصنیف یا ترتیب کے لحاظ سے یہ چار حصوں میں منقسم ہیں:

1۔ رگ وید 2۔ سام وید 3۔ یجر وید اور 4۔ اتھر وید

ایک اور تقسیم موضوع کے اعتبار سے کی گئی ہے جس کے مطابق ہر وید کا پہلا حصہ ''سمہتا '' ہے جس میں دیوی دیوتاؤں کی شان میں کہے گئے بھجن شامل ہیں۔ اس کے بعد کے حصے کو'' براہمن'' کہتے ہیں جس میں یگیہ، ہون، قربانی اور زندگی بسر کرنے کے ضابطوں اور قاعدوں کی تفصیل ہے۔ آرنیکا (جنگل میں تصنیف کیا ہوا) اس کا تیسرا حصہ ہے جس میں متصوفانہ رجحانات اور مذہبی فکر کے ابتدائی نظریات سامنے آتے ہیں۔ آخری حصہ ''اپنشد'' کہلاتا ہے جو فکری ارتقا کے مطابق بھی ویدوں کا انت (ویدانت) یا آخری نقطۂ عروج ہے اور زمانۂ تصنیف و ترتیب کے اعتبار سے بھی ان کا زمانہ بعد کا ہے۔

(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص240 تا 241)

ویدانت: راقم الحروف (شمیم طارق) کے لفظوں میں 'ویدانت'' سنسکرت کے دو الفاظ vaod اور Ant کا مجموعہ ہے اور چونکہ ہر وید

کا آخری حصہ ''اپنشد'' ہے اس لیے ''ویدانت'' اور ''اپنشد'' ہم معنی ہیں۔لغوی اعتبار سے'اپنشد' کُوْنُوْا مَعَ الصّادِقِیْنَ کے مترادف ہے اور اس میں عارفانِ حق کو اپنے شاگردوں اور ارادت مندوں کو سمجھائی ہوئی وہ تشریحات شامل ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں بھی وہی حقیقت جاری و ساری ہے جو انسانی شخصیت کی بنیاد ہے اور اس حقیقت کا قرب حاصل کرنے کے لیے اپنی فرض کی ہوئی شخصیت اور حیثیت کو بھول کر اس قدر وسیع النظر ہونا ضروری ہے کہ تنگی و کوتاہ نظری پاس بھی نہ پھٹکنے پائے۔منشی سورج نرائن مہر دہلوی کے لفظوں میں:

لفظ'' اُپ نشد '' کے کئی معنی ہوسکتے ہیں۔اس کا مادہ یا دھاتو سد ہے۔ اُپ بہ معنی قریب اور نی بہ معنی بالکل۔ دو اُپسرگ ہیں جنھیں انگریزی میں پریپوزیشن اور عربی فارسی، اردو میں حروفِ جار کا نام دیا جاتا ہے ۔سد چار معنی میں مستعمل ہے۔ ہلاک کرنا، ٹکڑے ٹکڑے کرڈالنا، چلنا، اور بیٹھنا۔ پہلے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد وہ بدیا(ودیا) یا علم ہے جس سے دنیا کا واہمہ باطل یعنی اگیان ناش ہو جاتا ہے یا اس کے ٹکڑے ٹکڑے اڑجاتے ہیں۔ دوسرے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد وہ گیان ہے جو گورو کے پاس جاکر یا بیٹھ کر لیا جاتا ہے ۔ اہل یورپ، سد کے معنی زیادہ تر بیٹھنے کے لیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ زمانہ قدیم میں آچاریہ لوگ چیلوں کی جماعتوں کو بنوں میں بیٹھ کر تعلیم دیتے تھے۔ اس واسطے اس بدیا(ودیا) کو اُپ نشد کہنے لگے۔ مجازاً اُپ نشد کے معنی راز

خفی کے لیے جاتے ہیں اور اس کا اطلاق برہم بدیا (ودیا) پر ہوتا ہے۔ چونکہ بعض کتابیں اسی برہم بدیا (ودیا) سے متعلق ہیں اس واسطے اول اول ان کا نام اُپ نشد پڑا اور بعد میں اُپ نشد کا اطلاق صرف انہی کتابوں پر ہونے لگا۔ وہ بدیا (ودیا) کا پہلا اطلاق جاتا رہا، اب اُپ نشد یہی کتابیں کہلاتی ہیں۔ ان میں سے دس بہت قدیم ہیں جن پر بھگوت پوجیہ پادشری شنکر آچاریہ نے شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں ایشا واسیہ سب سے پہلا اُپ نشد ہے۔" (منشی سورج نرائن دہلوی، شرح اپنشد، دہلی 1914 ص 1 تا 2)

یہ حقیقت ویدوں کے تیسرے حصے میں ہی بیان کر دی گئی ہے کہ کائنات کی ہر چیز میں حقیقت مطلقہ کی ہی کارفرمائی ہے اور قربانی کے منتروں میں اسی کے ہونے کا اقرار و اظہار کیا جاتا ہے لیکن اپنشد میں ایک طرف حقیقتِ مطلقہ (براہمن بہ معنی برہمہ) کو اعلیٰ ترین حقیقت کے طور پر پیش کر کے اور دوسری طرف آرنیکا سے شروع ہونے والے باطنیت کے رجحان میں مزید غور و فکر سے یہ نتیجہ اخذ کر کے کہ انسان میں بھی ایک لازوال ازلی عنصر (آتمن بہ معنی روح) موجود ہے جو جسم میں ہونے والی تبدیلیوں سے نہ تو تبدیل ہوتا ہے نہ ہی موت کے ساتھ فنا ہوتا ہے بلکہ ایک پاکیزہ اور لطیف عنصر ہے جو آلودگیوں اور دکھ سکھ کے احساس سے الگ رہتا ہے، معرفتِ حق کو اور زیادہ واضح لفظوں میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے اندر باہر ایک ہی لافانی ذات کی کارفرمائی ہے لیکن اس کا دیدار

وہی کرسکتا ہے جو اپنی محدود شخصیت کو بھول کر ''سنسار کو بھرم مئے یعنی بھرم (فریب حواس) سے بھرا ہوا'' دیکھے۔ (سوامی دویکانند، بھگتی اور ویدانت، لاہور، ص 74)

برہمہ اور آتما کے ایک ہی حقیقت ہونے پر اس طرح بھی زور دیا گیا ہے کہ اپنشد کے بہت سے بیانات میں یہ دونوں مترادف کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ انسان کے اندر موجود ازلی اور ابدی حقیقت کو کہیں، برہمن (برہمہ) کہہ دیا گیا ہے اور کہیں کائنات میں جاری و ساری روح کو 'آتمن' (آتما)۔ اس لیے اس امکان سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مذہبی ارتقا کے کسی دور میں ایک ہی حقیقت مطلقہ کا تصور رہا ہوگا جس کو بعد کے ادوار میں کی جانے والی فلسفیانہ تعبیرات و توجیہات کے سبب دو الگ الگ نام دے دیے گئے ہوں گے۔

اس امکان کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ شنکر آچاریہ نے دو دنیاؤں اور دو علوم کا نظریہ پیش کرنے سے پہلے کامل توحید کو ہندومت کا نمایاں پہلو ثابت کیا ہے۔ ان کے نزدیک ہندوؤں کی تمام مقدس کتابوں کی بنیادی تعلیم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ'' خدا ایک ہے اور وہی حق ہے باقی سب دھوکا ہے۔'' دنیا محض مظہر ہے جو فریب نظر (مایا) سے پیدا ہوتی ہے۔ مایا ہی نے اپنے اندر تبدیلیاں پیدا کیں تو ہستیاں وجود میں آئیں، جو الگ الگ ناموں اور شکلوں سے پکاری اور پہچانی جاتی ہیں۔ انسان کی ہستی بھی مایا ہے البتہ اس کی حقیقت برہمن بہ معنی برہمہ ہے اس لیے مخلوقات میں انسان

ہی ذات خداوندی سے سب سے زیادہ مشابہ ہے لیکن جہل ولاعلمی کے سبب وہ اس مشابہت کو محسوس نہیں کرتا۔
انسان جب مظاہر کے الجھاؤں سے نجات پاتا ہے۔ حقیقی اور غیر حقیقی دنیاؤں کے فرق کو سمجھتا ہے اور یہ حقیقت اس کے دل میں راسخ ہوجاتی ہے کہ ایشور کے لطف و کرم کے لیے حاصل کیا جانے والا علم ادنیٰ علم ہے، اعلیٰ یا حقیقی علم وہ ہے جس سے کامل برہمن یا معرفت حق حاصل ہوتی ہے تو وہ اس حقیقت کو اور بہتر طریقے سے سمجھنے لگتا ہے کہ اس عالم مظاہر کا ایک ہی خالق و مالک ہے جو صفات و درجات سے مستغنی ہے۔ وہی اس عالم کی آفرینش اور فضا کی گردش کو قائم رکھتا ہے اور انسانی روح اسی سے سزا و جزا کی امید رکھتے ہوئے عفو و رحم کی دعا مانگتی ہے۔ ویدوں کی تعلیمات کے مطابق بھی نظام عالم جس اعلیٰ ترین ذات پر قائم ہے وہ کامل و مکمل، ذات واحد (ایکم) خالق (پرجاپتی، وشوکرما)، مطلق (تد) مشخص (پرس) اور محیط کل (وشو دیاپی، انتریامی) ہے۔
دنیا کیسے پیدا ہوئی؟ اس حقیقت کو ویدوں میں کئی طرح سے بیان کیا گیا ہے لیکن جس بیان کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ اس حقیقت مطلقہ نے جو کائنات میں جاری و ساری ہے، سب سے پہلے پانی پیدا کیا جس پر ایک سنہرا انڈا تیر رہا تھا۔ اس انڈے میں داخل ہوکر وہ برہما کی شکل میں نمودار ہوئی۔ برہما نے کائنات و مخلوقات پیدا کیں۔
اس بیان کے مطابق برہما جو ہندو 'تری مورتی' کے پہلے دیوتا کا نام ہے اور جس کو پرجاپتی اور دھاتا بھی کہا جاتا ہے،

خالق کے بجائے مخلوق کہے جانے کا مستحق ہے اور اسی طرح مہیش اور وشنو بھی۔ اقبال نے شاید اسی لیے ہندو دیوتاؤں کو زائیدگان نور (اقبال کی نظم 'آفتاب' کا ایک مصرعہ ہے ۔
زائیدگان نور کا ہے تاجدار تو) کہا ہے جس کا مطلب نوری مخلوق ہے اور یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اسلام میں فرشتوں کو نوری مخلوق کہا گیا ہے ۔ دیوتاوں کو ''زائیدگان نور'' کہہ کر اقبال نے اشاروں میں یہ حقیقت باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وحدانیت ہی ہندومذہب کا بھی بنیادی عقیدہ ہے جو بعد والوں کی تعبیرات و توجیہات میں گم ہوگیا ہے مگر خود ہندو عوام برہما، وشنو اور مہیش کو الوہی صفات کا حامل بلکہ ایک ہی الہ کے تین الگ روپ مانتے ہیں۔
(تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص244-241)

ویدانتی وحدانیت

راقم الحروف (شمیم طارق) نے وضاحت کی ہے کہ ''ابوریحان البیرونی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'الہند' کی پہلی جلد کے دوسرے باب میں خدا کی ذات و صفات سے متعلق ہندوؤں کے اعتقاد کو ایسے لفظوں میں بیان کیا ہے جن سے وحدانیت پر ان کے ایمان کا اثبات ہوتا ہے:
''اللہ پاک کی شان میں ہندوؤں کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ واحد ہے ، ازلی ہے ، جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ اپنے فعل میں مختار ہے ، قادر ہے، حکیم ہے ، زندہ ہے، زندہ کرنے والا ہے، صاحب تدبیر ہے ، باقی رکھنے والا ہے ، اپنی بادشاہت میں یگانہ ہے جس کا کوئی مقابل اور مماثل نہیں۔ نہ وہ کسی چیز سے مشابہ ہے اور نہ کوئی چیز اس سے مشابہت رکھتی ہے ۔

..........'' (البیرونی مترجم سید اصغر علی، کتاب الہند جلد اوّل
دہلی 1941، ص 29-24)
لیکن چونکہ البیرونی کے تجربے میں یہ حقیقت بھی تھی کہ مذہبی
شاستروں میں خدا کے بارے میں جو عقیدہ بیان کیا گیا ہے،
عوام میں رائج عقیدہ اس سے مختلف ہے اس لیے اس نے
'پاتنجلی'،' گیتا' اور دوسری مذہبی کتابوں کے اقتباسات نقل
کرنے کے بعد یہ رائے بھی دی ہے کہ
یہ ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ہندوؤں کے خواص کا قول ۔ یہ
لوگ اس کا نام ایشفر (ایشور) رکھتے ہیں، یعنی مستغنی اور جواد
، جو دیتا ہے اور لیتا نہیں۔ اسی کی وحدت کو خالص وحدت
سمجھتے ہیں، اس لیے کہ دوسرے موجودات کے وجود کا سبب
اور سہارا وہ ہے ۔ یہ توہّم کہ سب موجودات معدوم ہیں اور وہ
موجود ہے ، محال نہیں ہے اور یہ توہّم کہ وہ موجود نہیں اور
سب موجودات موجود ہیں محال ہے۔ جب ہم ہندوؤں کے
خواص کے طبقے سے نکل کر عوام کی طرف آتے ہیں تو ان
کے اقوال میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے ۔''(البیرونی،
مترجم سید اصغر علی،کتاب الہند،جلد اوّل، دہلی 1941 ،
ص29 ـ24)
یہاں ایک بات خاص طور سے محسوس کرنے کی ہے کہ
البیرونی نے جن کتابوں کے اقتباسات نقل کیے ہیں ان میں
ایک بھی شرتی (الہامی) نہیں ہے بلکہ سب بعد والوں کی
تخلیق (سمرتی) ہے ۔ شاید اس کا مقصد یہ باور کرانا ہے کہ
شرتی کے مقابلے سمرتی کی مقبولیت، عوام و خواص میں دوری

اور نظری و عملی عقیدہ میں عدم مطابقت نے ہندو عوام کے عقیدۂ وحدانیت کو اس شکل میں نہیں رہنے دیا ہے جس شکل میں یہ ''شرتی'' میں بیان کیا گیا ہے۔'' (تصوف اور بھکتی۔ تنقیدی اور تقابلی مطالعہ، ص 241 ۔240)

ہ۔ب

ہبا اس سے مراد وہ تنزل کا مرتبہ ہے جو تنزل عما کے بعد ہوتا ہے۔ ہبا لغت عربیہ میں رقیق غبار کو کہتے ہیں۔ لہٰذا ہبا کا تنزل عما کے تنزل کے بعد ہے اور اس میں بمقابلہ عما کے ایک طرح کی کثافت ہے۔

واضح ہو کہ اکابر اولیا نے طریق سلوک کے سات اطوار بیان کیے ہیں۔ حیوان ناطق ایک خاص تشخص کے ساتھ زید اور دوسرے خاص تشخص کے ساتھ عمرو ہے اسی طرح اور قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اسی کو اشخاص انسانی اور افراد انسانی کہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے لیے نفس واحدہ مخصوص متعینہ ہوتا ہے کہ جس کو نفس ناطقہ خاص کہتے ہیں اور وہی بدن کے لیے متصرف اور مدبر ہوتا ہے۔ بدن کو قالب کہتے ہیں اور قالب کثیف محض اور نفس ناطقہ اس سے لطیف تر ہے۔ جب نفس ناطقہ صفائی حاصل کرلیتا ہے تو اس کو قلب کہتے ہیں اور یہ (قلب) قلب صنوبری نہیں ہے جو محض مضغۂ (ٹکڑا) گوشت اور بدن کا جزو ہے۔ جب قلب میں صفائی ہوجاتی ہے تو اس کو روح کہتے ہیں جب روح میں صفائی ہوجاتی ہے تو اس کو سرّ کہتے ہیں اور جب سرّ میں

صفائی ہوجاتی ہے تو اس کو خفی کہتے ہیں اور اسی کو انا بھی کہتے
ہیں یہی سات مرتبے ہیں جن کو اطوار سبعہ کہتے ہیں۔
جناب باری کا ارشاد ہے ......تم کو پیدا کیا طور طور سے۔ پہلا
طور قالب ہے جو کثیف کہا گیا ہے۔ خدائے تعالیٰ کے فضل
سے جب اس کے بعد والے مراتب میں بخوبی صفائی آجاتی
ہے تو قالب بھی پاک اور صاف ہوجاتا ہے اور روح کے حکم
میں جسم بھی آجاتا ہے اگر اللہ چاہتا ہے۔ جو مرتبے بیان کیے
گئے وہ لطائف ہیں، انھیں کو لطائف ستہ کہتے ہیں۔
بعض لوگوں کا گمان ہے کہ یہ لطائف ستہ بجائے خود جواہر
متعددہ ہیں اور وہ بالذات علاحدہ قائم ہیں، لیکن ہمارا مذہب
اور درگاہِ کبریا کے محققین کا مذہب یہ ہے کہ یہ امور ستہ ایک
ہی جوہر نورانی ہیں اور ان میں فرق (نیستی کی کیفیت اور
ذات واحد میں غیریت کو راہ نہ ہونا) بہ اعتبار کیف لا
والذات واحدة لاغیر (کیسے نہیں ہے، ذات ایک ہے غیر
نہیں ہے) کے ہے اور مرتبۂ آخری سے کہ اس کو انا بھی
کہتے ہیں اور ذات اور اسماء ذات مراد ہے جیسے کہ ھو (وہ)
ہے اسی طرح انت (تو) اور اسی طرح انا (ہم) ہے۔ بعض
فقرا ھو کے ذکر میں مشغول ہوتے ہیں اور بعض انت کے
ذکر میں اور بعض انا کے ذکر میں یہ سب ایک ہی ہے اور
فرق صرف ترتیب کا ہے۔''

ہ۔ ج

ہجر مشاہدۂ حق سے محجوب اور محروم رہنا مراد ہے۔

ہجوم
جو دل پر وارد ہو بغیر کسی عمل کے وہ ہجوم ہے۔
دیکھیے : بوادہ اور ہجوم

ہ۔س

ہستی
وجود حق اور بقا مراد ہے۔

ہ۔ش

ہشیاری
محو مراد ہے، بعض صوفیہ غلبات عشق سے پھرنا بھی مراد لیتے ہیں۔

ہ۔ف

ہفت منزل
ان سات وادی کو کہتے ہیں جن کو منطق الطیر میں خواجہ فرید الدین عطار نے بیان فرمایا ہے۔ پہلی طلب دوسری عشق تیسری معرفت چوتھی استغنا پانچویں توحید چھٹی حیرت ساتویں فقر اور فنا۔

ہ۔م

ہمت
قلب کا تمام قوائے روحانیہ کے ساتھ حق کی طرف متوجہ ہونا، یا فنت حق کے بغیر کسی چیز سے راضی نہ ہونا اور کسی چیز سے نہ ڈرنا مراد ہے۔

ہمہ از وست
اصطلاحاً توحید افعالی مراد ہے۔ خیر و شر، رنج و راحت، نفع و ضرر، موت و حیات، کفر و ایمان، طاعت و عصیان وغیرہ جو کچھ کہ افعال عالم میں ہیں حق ہی سے ہیں جو فاعل حقیقی ہے تمامی افعال کا اور اس کی تقدیر سے ہے۔ اسی صورت میں

توحید انعالی ثابت ہوئی اس کو مرتبہ شریعت کہتے ہیں۔

ہمہ اوست ہر صفت اور فعل اور اثر ظرفیت کے بغیر ذات میں موجود ہے اور بغیر کسی ذات کے کسی صفت اور فعل اور اثر کا ظہور نہیں اس لیے وجود صفات اور انعال اور آثار کا ازروئے حقیقت کے عین وجود اور ذات حق کا ہے اس وجہ سے ہمہ اوست کہتے ہیں اس کا نام حقیقت اور معرفت بھی رکھتے ہیں۔

ہمہ با اوست اصطلاح میں اس کو توحید صفاتی کہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ تمام صفات سے بھی توحید اور ذات کی یگانگی ثابت ہے۔ تمام صفات کی معیت ذات کے ساتھ ہے اور صفات ذات سے اور ذات صفات سے کسی وقت جدا اور منفک نہیں۔ اس سے توحید صفاتی ثابت ہوئی اس کو محبت، نسبت، عینیت، اضافت اور طریقت کہتے ہیں۔

ہمہ براہ راست اند حضرات صوفیہ کا ایک مسئلہ مشہور ہے وہ یہ کہ ہر مومن اور کافر راہِ راست اور صراطِ مستقیم پر ہے کیونکہ ہر مومن اپنے رب ہادی کی راہ پر اور ہر کافر اپنے رب مضل کی راہ پر ہے پس اس وجہ سے ہر شخص راہ راست پر ہے اپنی استعداد کے موافق۔

ہ ۔ ن

ہنس پاکیزگی، شعور اور زندگی کے اصل جوہر کا استعارا ہے۔
ہندو صنمیات (Iconography) میں '' اندر '' کی سواری (واہن) '' ہاتھی '' ہے۔ '' شیو '' کی سواری '' نندی بیل '' اور '' برہما '' کی سواری '' ہنس '' ہے۔ ہندو مذہب کے بعض مغربی شارحین نے لکھا ہے کہ '' واہن '' ... ہستی کی [illegible]

ایت (ظہور) ہے۔ یہ بے داغ روحانیت کے ذریعے حاصل
کی ہوئی مکمل ترین آزادی کا نشان (Symbol) ہے۔ اسی
لیے ہندو جوگی یا سنت جب بار بار پیدا ہونے کے چکر سے
آزاد ہوجاتا ہے تو ہنس کا درجہ حاصل کرلیتا ہے اور اسے "پرم
ہنس" کہتے ہیں۔
اس کی ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ مزاج کی دو متضاد کیفیتیں ہر
وجود میں موجود ہوتی ہیں۔ ہنس کی زندگی ان دونوں کیفیتوں
کی ترجمان ہے۔ پانی پر تیرنے کے باوجود وہ پانی کی فطرت
میں اسیر نہیں ہے۔ پانی کی سطح کو چھوڑ کر وہ صاف و شفاف
فضا میں بلند بھی ہوسکتا ہے۔ فضا میں موسموں کے اعتبار سے
شمال اور جنوب یا زمین کی تاریک پستیوں سے فضا کی نورانی
بلندیوں تک جدھر اور جہاں چاہے یکساں اطمینان سے گزر
سکتا ہے۔ شاید اسی لیے ہنس کو اس الوہی جوہر (Essence) کی
علامت کہا گیا ہے جو ہستی کے شکنجوں میں اسیر ہوکر بھی آزاد
رہتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فانی اور لافانی، خاکی
اور نوری، متغیر اور غیر متغیر، محدود اور لامحدود سب کے ساتھ
بھی ہے اور کسی کا پابند بھی نہیں۔

ہ۔ و

ہو یہ نام بلاصفات کے خاص ذات کا ہے اس اسم کے علاوہ کوئی
نام خاص ذات کا بلا صفات کے نہیں آیا یہی اسم نقطہ ذات
سے خبر دیتا ہے۔ اس اسم کے ذکر کو سلطان الاذکار کہتے ہیں۔
اسی اسم پر سالک کے ذکر کا اختتام ہوتا ہے۔

ہوا میلان اور خواہش نفس مراد ہے۔

ہواجس ہاجس کی جمع ہے اس سے مراد خطرات نفسانیہ ہیں۔

ہواجم ہجوم کی جمع اس سے وہ سب مراد ہے جو کسی عمل کے بغیر متواتر قلب پر وارد ہو۔

ہوش دردم یعنی جو سانس اندر سے باہر آتی ہے وہ حضوری اور آگاہی سے خالی نہ ہو اور غفلت کو اس میں راہ نہ ہو۔
صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق ہوش دردم یہ ہے کہ ''ایک سانس کا دوسری سانس سے منتقل ہونا غفلت کے ساتھ نہ ہو بلکہ حضوری قلب سے ہو اور جو سانس بھی لی جائے کسی وقت خالی اور غافل نہ ہو۔''

ہویت وہ حقیقت مراد ہے جو عالم غیب میں ہے۔

ہ۔ ی

ہیولیٰ اہل ظاہر کے نزدیک اس سے مراد مادہ اور ماہیت اور ہر شے کی اصل ہے۔ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں ہیولیٰ اوسط کا نام ہے کہ جس میں صور اشیا ظاہر ہوں جس کو نفس رحمانی بھی کہتے ہیں اور بعض صوفیہ ہر شے باطن کو کہ جس میں صورتیں ظاہر ہوں ہیولیٰ کہتے ہیں۔

ہ۔ ے

ہیبت و انس عبارت ہیں دو حالتوں سے جو فوق قبض اور بسط ہیں۔

ی۔ ا

یاد اصطلاح میں غیر حق کو فراموش کرنا۔

یاد داشت	صرف مجرد الفاظ اور تخیلات واجب الوجود حقیقت کی طرف توجہ مراد ہے۔ بغیر فنائے تام اور بقائے کامل کے حاصل نہیں ہوتی۔
یاد کرد	ذکر لسانی اور قلبی مراد ہے۔ صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق ''یاد کرد'' سے مراد ''زبانی یا قلبی ذکر ہے۔''
یادگاری	یاد خدا میں سانس جاری ہو بغیر فنائے تام اور بقائے کامل کے حاصل نہیں ہوتی۔ صاحب ''مطالب رشیدی'' کے مطابق ''یاد داشت'' سے مراد خالص توجہ حقیقت واجب الوجود کی طرف ہے جس میں الفاظ اور تخیلات کا تعلق نہ ہو یہ بغیر پوری فنا اور کامل بقا کے حاصل نہیں ہوتا۔ یاد خدا میں سانس جاری ہونا مراد ہے اسی کو پاس انفاس بھی کہتے ہیں۔
یاد ذکر	ذکر لسانی اور قلبی مراد ہے۔
یار	تجلی صفات کو کہتے ہیں۔ بعض ذات مع الصفات اور بعض انا بھی مراد لیتے ہیں۔

ی۔ د

یدان	وہ اسما مراد ہیں جو باہم مقابل مثلاً اسمائے جلالی اور جمالی ہیں جیسے جمل اور جلیل، لطیف اور قہار، نافع اور ضار وغیرہ۔ بعض یدان سے فقط حضرت وجوب و امکان مراد لیتے ہیں۔

ی۔ ق

یقین حق کے ساتھ یکتا و یکرنگ ہونا، غیریت کو بالکل اٹھا دینا اور بقا باللہ حاصل کر کے تمام مراتب اور اکوان اور اعیان میں سریان حقیقی سے جاری و ساری ہونا مراد ہے۔

ی۔ ل

یلچی یل ترکی زبان میں راہ کو اور چی دارندہ کو کہتے ہیں۔ ترکیبی معنی راہبر اور قاصد کے ہیں۔ یہ مرادف ایلچی کا ہے۔ اصطلاح میں خواطر کو کہتے ہیں جو ایک راہبر اور قاصد ہے جو ہر آن سالک کے دل پر وارد ہوتا ہے اور سالک کی راہبری کرتا ہے۔ مرشد کامل کو بھی کہتے ہیں۔

ی۔ و

یوگ اور بھوگ: ان دونوں لفظوں میں بظاہر تضاد کی نسبت ہے مگر تانترک سادھکوں نے یوگ اور بھوگ کو ایک ہی سمجھا ہے۔ یوگ کی سادھنا(ریاض) وہ ماورائی ادراک ہے جو دنیاوی تجربات سے حاصل کیے ہوئے عام انسانی شعور سے حاصل ہوتا ہے جبکہ بھوگ دنیاوی لذتوں، غموں اور مسرتوں کو پوری طرح برتنے کا نام ہے۔ تانترک اصولوں کے مطابق بھوگ کو یوگ کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے، چنانچہ اس اصول میں جنسی تعلق اور جسمانی ہم آغوشی کے علاوہ گوشت، مچھلی، بھنے ہوئے اناج اور شراب کا استعمال شامل ہے۔

یوم الجمعہ مراد اس سے لقا ہے اور وقت وصول عین جمع کی طرف۔

تصوف اور بھکتی کا شمار قرون وسطیٰ کی انتہائی اہم تحریکات میں ہوتا ہے۔ ان تحریکات نے ہندوستانی تہذیب وتمدن اور اس کے جملہ مظاہر پر گہرا اثر ڈالا۔ یہ اثر زبان پر بھی پڑا اور اس کی مختلف اصناف پر بھی۔ یہ تحریکات ہندوستان جیسے ملک میں، جو تکثیری شناخت کا حامل ہو، اور زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ان تحریکات نے یہاں کے مختلف مذاہب کے درمیان اور ان کے پیروکاروں کے درمیان ہم آہنگی پر زور دیا اور جدید ہندوستان کی تعمیر وتشکیل میں حصہ لیا۔ ان تحریکات کا مطالعہ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے اور ان کا مطالعہ ہندوستانی زبانوں اور ان کی مختلف اصناف کی تفہیم میں بھی معاون ثابت ہوتا ہے۔ تصوف مشائخ کا اخلاق بھی ہے، روح عبادت بھی، علم بھی ہے اور ایک خاص کیفیت بھی۔ ان کی تفہیم کا ذریعہ تصوف کی اصطلاحیں اور وہ کلیدی الفاظ ہیں جن سے ایک خاص ذہنی وقلبی کیفیت کی ترجمانی بھی ہوتی ہے اور ایک ایسے فکری نظام کی نشاندہی بھی جس کی بنیاد عقیدے پر بھی ہے اور مشاہدے پر بھی۔ بھکتی تحریک کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے اور مشکل یہ ہے کہ ان کی اصطلاحات کی کوئی باقاعدہ فرہنگ نہیں ملتی۔

شمیم طارق نے اس کتاب میں تصوف اور بھکتی کی اہم اصطلاحات کو یکجا کیا ہے اور ان کی تشریح کسی صوفی یا ہندو مذہب کے کسی عالم کے لفظوں میں کرنے کی کوشش کی ہے۔ شمیم طارق کی شہرت شاعر و نقاد اور کالم نگار کی حیثیت سے ہے۔ ان کی ڈیڑھ درجن سے زیادہ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

ISBN: 978-93-8750-11-1
9 789387 510111
NCPUL
New Delhi
₹ 185

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند
فروغ اردو بھون، ایف سی، 33/9،
انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولا، نئی دہلی۔ 110025